教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

宗教学译丛 Religious Studies Series

宗教的意义与终结

The Meaning And End of Religion

[加] 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）/著

董江阳/译

中国人民大学出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

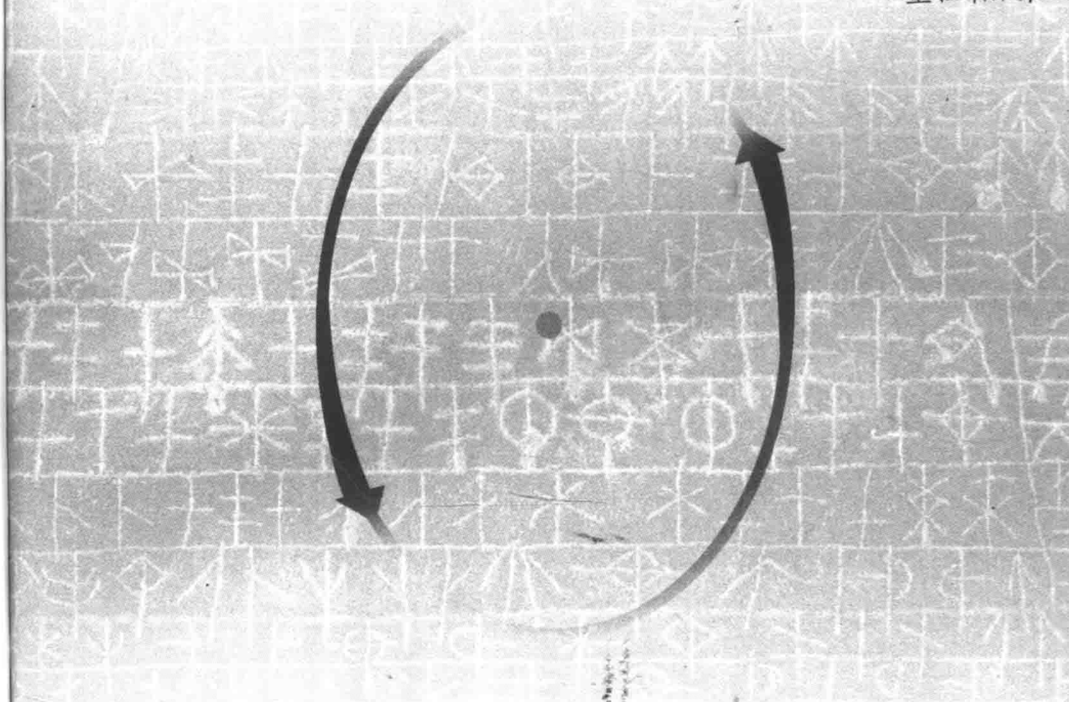
宗教学译丛 *Religious Studies Series*

宗教的意义与终结

The Meaning And End of Religion

[加] 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）/著

董江阳/译



中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

宗教的意义与终结/［加］史密斯著；董江阳译.
北京：中国人民大学出版社，2005
（宗教学译丛）
ISBN 7-300-06523-6

Ⅰ.宗…
Ⅱ.①史…②董…
Ⅲ.宗教学-研究
Ⅳ.B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 054570 号

宗教学译丛
宗教的意义与终结
［加］威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯（Wilfred Cantwell Smith） 著
董江阳 译

出版发行	中国人民大学出版社			
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080	
电　　话	010－62511242(总编室)	010－62511239(出版部)		
	010－82501766(邮购部)	010－62514148(门市部)		
	010－62515195(发行公司)	010－62515275(盗版举报)		
网　　址	http://www.crup.com.cn			
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)			
经　　销	新华书店			
印　　刷	河北三河市新世纪印务有限公司			
开　　本	965×1270 毫米 1/16	**版　　次**	2005 年 6 月第 1 版	
印　　张	29.25 插页 1	**印　　次**	2005 年 6 月第 1 次印刷	
字　　数	410 000	**定　　价**	38.00 元	

版权所有　侵权必究　　印装差错　负责调换

总序

宗教学，无论在西方还是在中国，近年来似乎正在成为“显学”。

在西方学术界，面对着伊斯兰教在世界上许多地区内的勃兴，穆斯林和清真寺在西方许多城市中的涌现；面对着佛教和印度教乃至某些中国宗教不单在亚洲继续存在，而且在西方扩大地盘的事实；面对着基督新教在中国和东亚、基督正教在俄国和东欧、基督公教和基督新教在亚非拉广大地区迅速复兴和发展的现状；面对着形形色色的新兴宗教在世界各地如雨后春笋、此消彼长的局面；面对着社会生活世俗化与宗教信仰多元化齐头并进的形势……学者们不得不投入更多的精力，去研究与宗教相关的问题，不得不尽力采用多学科的方法（包括社会学、心理学、历史学、经济学、文化学、人类学、现象学、哲学等学科的方法），去研究宗教及与之相关的各种现

象和关系，甚至不得不时时更新研究的方法、重新思考以往的结论。凡此种种，都使得宗教学不但在学生众多的大学课堂上经久不衰，在种类繁多的学术会议上热闹兴旺，在自成一类的学术出版中日益发达，而且在从上帝存在的证明这样古老的传统哲学问题，到新兴宗教的作用这样紧迫的当代社会问题上，在从精神生活的趋势这样普遍的社会人生问题，到宗教对话的基础这样现实的文明共处问题上，都继续发挥着不可或缺的重大作用。因此之故，宗教学在西方，以130岁的高龄（就宗教科学言），甚至2 500岁的高龄（就宗教哲学言），而呈现出蓬勃生长的态势。

在中国学术界，自从20世纪80年代初以来，各宗教的迅速复苏和发展，对学者们的工作提出了纷繁多样、层出不穷的理论问题和实践问题，提出了基础研究和应用研究同步发展以适应宗教形势和社会形势的现实要求。而研究宗教的学者们尽管来自不同的领域，尽管面临缺少资料、缺少资金、缺少语言训练、缺少社会理解等等困难，仍然依靠自发自愿的、艰苦卓绝的努力，继承了前辈们中断了30年的宗教学术事业，使中国宗教学在短短20余年间，获得了琳琅满目的丰富成果，取得了令人瞩目的巨大进展。现在，对于宗教学研究的迫切性、重要性，社会各界已有了越来越多的理解，一些政府机构和宗教团体，已经越来越重视宗教学的研究，不少社会科学院和高等院校，也越来越关心和支持这门人文学科和社会科学的发展。这种情况，作为中国宗教学界众多学者20年努力的可喜结果，不但是中国学术全面发展之福，也是中国社会健康发展之福。

然而，我们也必须看到，中国的宗教学发展还面临一些具体而重大的困难。除了需要社会上下各界的进一步理解和思想解放，以便进一步消除研究禁区和填补研究空白之外，曾经夭折而新生不过20余年，因而同发达国家相比还很弱小的中国宗教学最需要的，一是培养人才，二是积累资料。在前一方面，现在已有一些高校设立了宗教学系，更多的高校设立了名称各异、侧重不同的研究所或研究中心。尽管这些机构在培养人才方面，总体上说还存在“倒金字塔”（即研究生多于本科

生）或类似现象，但毕竟已在开始扭转人才缺少的困境。在后一方面，现在国内在资料的翻译引进方面依然十分零散，在发达国家宗教学百花齐放、分支细密、大师辈出、名作如林的状况下，我们可以找到的资料更如一鳞半爪，少得可怜。这不但使研究者难以站在前人的肩膀上扩大视野，难以从前人的成果中吸取自己成长所需的养分，大大拖了现有研究工作的后腿，而且使有关专业的老师和学生难以得到教学所需的资料，难以了解基本的（更不必说最新的）学术进展情况，直接拖了人才培养工作的后腿。

有鉴于此，我们不惮能力薄弱，组织创设这套译丛，希望得到学术界、教育界新老朋友、耆儒新秀们的参与和支持，一起来开始扭转中国宗教学资料缺少的困境，一起来为中国宗教学的人才培养做一些资料积累的工作。在初创阶段，为了适应我国宗教学需求的特点和我国宗教发展的特点，拟设立宗教学研究（包括描述性研究、规范性研究和对话性研究）、佛教研究和基督教研究三大系列；为了适应学术研究、教学参考和广大读者层次不同的需要，拟采取概论专著和经典名著兼收并容的方针。

我相信，零散的力量若能相对集中，累积的效果必将十分可观。我还相信，很多朋友都有推进学术、造福社会的美好愿望，让我们共勉，把这愿望变成行动吧！

何光沪

2003年10月31日

于中国人民大学宜园

译者序

威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯这部内容新颖独到、资料翔实可信的著作所论述的是，人们如果想要理解人类那不断演化着的宗教情形，那么就必须要放弃“什么是宗教的本质”这类问题。史密斯主张，不论是一般的宗教，还是任何一种具体的宗教，其自身都既不是一种可理解性的老古董，也不是探究者或信仰者探询或关注的一种有效的客体或对象。他认为，人们只有将“宗教”这一概念搁置一旁而采纳了另外两个独立的概念——“累积的传统”与“个人的信仰”——之时，对人的宗教生活的研究才能够是完整而充分的。凭借这后两个概念，人们就可以描述在人类宗教生活中所发生的一切。宗教的终结——在其目的与目标这一古典意义上，所指向和导向的是神。从相反的方向讲，神在某种意义上也就是宗教的终结，因为当神在其深奥、慈爱与永不止

息的真理中生动活泼地显现在我们面前的时候，所有其他的东西都将纷然瓦解；抑或最起码地，那些宗教的装备或行头都将回复到它们正当的和尘世的位置上，而“宗教”这一概念也将会走向寿终正寝。这一点即使是在那永无止息的真理只是作为学术探究的对象时亦复如此。

史密斯认为正是那神圣的“超验者”——无论它被看作是人格性的还是非人格性的，是单一的还是众多的，是道德性的还是非道德性的，是宽厚的还是苛求的——构成了人类一切宗教生活与探索的绝对目标和真正本质；而那些在基督教之外的其他宗教探索也都拥有不同程度的有关这一神圣超验者的真理。史密斯的这种自由主义的宗教观（最明显的不是反映在本书的正文中，而是体现在本书的注释尤其是最后三章的注释中），对于他那个时代盛极一时的在宗教对话、宗教和解、宗教宽容、宗教本质、宗教发展、宗教多元化等领域内的理论与实践都产生了深远的影响。史密斯的观点虽然在许多方面远不如在稍后的约翰·希克那里变得那么激进彻底，但他的许多思想事实上后来都成为了激进的自由派宗教观的滥觞并被许多人奉为圭臬。我国学术界近年来对这一派思想与观念的介绍和讨论可谓不胜其多，而对与该派看法相对立的那种较为保守者的立场或辩解却不甚了了。中国有句古话说得好，“兼听则明，偏信则暗”。本文不妨在此就这一话题为读者提供一点儿“兼听”的素材。[1]

一

多种宗教传统共存的局面在今天已是既成的事实。基督教声称拥有绝对的启示真理，它认为上帝的普遍救赎意志是通过耶稣基督而启示给人的。那么基督教是如何看待同样也声称拥

① 本文的主体部分曾以“和而不同：宗教多元论与基督教个殊论之间的张力”为题收录于卓新平与许志伟主编的《基督宗教研究》第四辑中，此处略有增删。——译者注（本书的脚注均为译者注）

有拯救或类似拯救真理的其他宗教信仰传统的呢？或者，换句话说，在个体层面上，当面对强烈的文化与信仰多元主义的压力时，一个持有基督教立场的人能有什么样的选择呢？其可能的情形不外乎有三种：他可以认为一切宗教的真理宣称都是真的，每一种宗教都代表着对同一神圣实在互不相同的，然而却并非是互相对立的认识与体验，各种宗教之间不存在高低优劣之分，所不同的只是选择的路径与采纳的方式的差异。与此相反的立场是认为只有以《圣经》为基础的基督教信仰才是真的，只有聆听并遵从基督教福音的人才有可能获救。居于两者之间的则是折中论的立场，它认为尽管基督教代表着上帝的规范性的绝对启示，但是那些隶属于其他宗教传统的人也有可能获救，并且其他宗教中那些信徒其实也是在不自觉地信奉着基督，他们是“匿名的基督徒”。

以上这三种立场我们分别称之为多元论、个殊论（以往多称之为排他论）以及包容论。目前学术界对第一种和第三种立场的名词指称看法比较统一，但对第二种立场的指称则需要做一些说明。第二种观点习惯上被称为排他论或排他主义，一般相对于英语中的“exclusivism”一词而译为“排他论”，亦有人译为排斥论或排外论。这一术语给人的感觉是过于着重各种信仰之间的相互关系，过分强调各种观点之间的对立，极易引发争执和辩论。因而，国外一些富有洞察力的学者主张以“个殊论”（“particularism”）取代排他论，以便将重心集中于某一宗教立场的个体性与独特性上来。[①] 对于“particularism”一词，有人特别是港台学者多译为“独特论”，给人的感觉似乎比较模糊。对中西方文化都有深刻了解的加拿大华裔学者许志伟教授建议译为“个殊论”，以突出其强调“个体性”与“特殊性”的双重特征。本文认为这种译法是可以接受的。

这三种观点中，在多元论立场上，最为著名的代表人物是美国神学家约翰·希克（John Hick），这种观点在基督教内部多为自由派教会与信徒所坚持。在个殊论立场上，最为著名的

① Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishers Ltd, Second Edition, 1999, p.534.

为瑞士神学家卡尔·巴特（Karl Barth），在现当代基督教中基本上为福音派与基要派教会和信徒所持守。在包容论立场上，最为著名的当推德国神学家卡尔·拉纳（Karl Rahner），在基督教中为部分持普世与对话神学立场的信徒和学者所采纳。考虑到包容论是传统基督教排他论在多元论压力下的部分性退却，是二者之间的折中形态，因而本文将把分析的重点放在个殊论与多元论的相互关系上。

应当清楚，所有这些理论都有一个使用的语境和具体范围问题，超出这个范围的理解就是对它的歪曲。首先，应当注意，这些立场都是针对基督教在面对其他宗教信仰时而言的，正如阿利斯特·麦格拉思（Alister E. McGrath）所指出的，“值得强调的是，基督教神学对其他宗教传统的评判是站在基督教自身的立场上而言的。这种看法不是针对其他宗教传统或世俗观察者而言的，也不希冀获得其他宗教传统与世俗观察者的赞同与首肯”①。其次，它们不是就各种立场或各种宗教的外在形式而言的，而是专指以宗教救赎论为核心的所谓宗教真理。个殊论不是什么一般性的普遍命题，不是说凡是与己不和的观点都是错误的。它有特定的含义，它是指在基督教神学看来，就个人的拯救问题而言，基督教所宣称的拯救方式同其他宗教所提供的拯救方式具有根本性的区别，因而其他宗教不能提供基督教所宣称的那种拯救，所以在宗教救赎的意义上它们对基督教而言是不真的。这就是说，这种看法是基督教在对待其他同样也声称持有救赎真理的宗教信仰传统时所采取的一种立场和观点。

二

基督教个殊论认为，对基督徒而言，坚持基督教信仰的真

① Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishers Ltd, Second Edition, 1999, p.532.

理性乃是理所当然的事情。这样做并没有否定其他人坚持不同信仰的权利，它只是否定他人坚持他们的信仰也具有同基督教信仰相同的真理的看法。当然，圈外人士也可以提出这样的疑问，即你们基督教又是如何判定自己的信仰为惟一真理的呢?能提出这样的质疑，其实也就暗含着两种截然相反的预设。或者，它设定对那些声称拥有绝对真理的观念，存在着一种客观的或至少是大家公认的检验标准；不论这些标准的具体内容是什么，但归根结底都可追溯到在现代人看来具有普遍性与客观性的理性原则上，它主张宗教的真伪要能经得起理性的检验。可见，这种为现代性观念所隐含的预设最终不过是由来已久的信仰与理性的关系问题。或者，它也可以设定根本就不存在任何可以判定宗教救赎真理的标准，一切宗教真理都仅属或然性的真理，宗教性宣称的真伪出自人的主观与意志判断。可见，这一点最终亦可归结为传统的信与不信的关系问题。然而，所有这些问题对于个殊论基督徒而言是不成问题的，因为他们认为救赎真理是来自神启的客观真理，人的理性不足以评判它的真伪。

当然，面对越来越强烈的多元化的处境，个殊论的立场亦有某些变化和松动。近年来在重心上由排他论转为个殊论即是一种标志，它意味着其注意力由对其他信仰的排斥与对立而转变为强调自身的独特之处。传统上，对于个殊论基督徒特别是对福音派而言，正统基督教就是惟一真实的信仰，其他信仰要么是正统信仰的变异，要么是绝对的愚妄。换言之，一个人是否得救，决定性因素是看他是否信仰已宽恕其罪过的耶稣基督。这一论调看起来同已成为当今社会文化时尚的多元论旨趣格格不入，人们认为它会引发冲突和争执，会影响到宗教信仰的自由与宽容问题。所以说多种宗教共存的社会现实迫使传统的个殊论的态度发生了变化，使得它必须要面对现代多元论的强劲挑战。

其实，宗教多元并存的处境对于基督教不是什么新问题。基督教原本就诞生于犹太教的背景中。使徒时代，在保罗向外方传教之时，也正是地中海周围各种宗教信仰十分兴盛的时候。至于现代多元论在西方社会的兴起，人们大都将之归因于教会控制的减弱、世俗化过程的发展以及第二次世界大战以后

越来越多的移民现象的增加。但也有人指出，宗教多元论并非是出自基督教的不足与缺憾，而是肇始于对启蒙运动以来追求普遍知识希望的破灭。据此，有人认为现代多元论的出现“绝非是对基督教福音布道理论与实践的否定。事实上，倘若有什么影响的话，那也是使得我们同新约世界更加接近而已”①。他们认为，信仰多元化对基督教的影响并不是单一的。从消极的方面讲，多元论可能会导致认识上的不一致，对已有的信仰与理解产生混乱与焦虑，甚或对其真实性都发生疑惑；选择与变化越多，确信与连续性就越少；多元化对这些人而言意味着某种威胁。从积极的方面讲，面对信仰多元论的挑战，也可能会使一部分信徒更加坚定地恪守自己的信仰。诚如宗教社会学家所指出的，群体间的冲突可能会构成群体内的凝聚力之源，群体外部的“问题”或许正是群体内部的“益处”。② 更有甚者，将多元化视作一种新的机遇。譬如美国福音派神学家卡尔·亨利（Karl F.H.Henry）指出：“这种事实并不意味着宗教内的对话、认识交流以及福音化努力有何不当之处。是否乐于同那些从远方来到我们这个海岸与社会中的人们分享永恒的福音，不是可以检验我们的使徒职责吗？今天就在我们的家门口就存在着前所未有的传教机会。”③

可见，对西方文化而言，宗教多元并存的现象并不新鲜，新鲜的只是对这种宗教多元现象的看法与评价。为了应付这种在内容上已有重大变化的多元论的挑战，一些站在个殊论立场上的神学家对现代多元论作出了自己的研究和评判。

英国神学家莱斯利·纽比金（Lesslie Newbigin）将多元论区分为“作为事实的多元论”与“作为意识形态的多元论”；④ 前者是指实际存在着的文化、宗教以及生活方式的多元化，后者

---

① Alister E.McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, InterVarsity Press, 1996, p.201.

② See Christian Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, The University of Chicago Press, 1998, p.114.

③ Carl F.H.Henry, "The Uneasy Conscience Revisited" in *Evangel Quarterly*, Autumn 1990, p.18.

④ See Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, William B.Eerdmans, 1989, pp.1–2.

是指对多元论的积极态度，它将传统的宗教绝对真理视为专断主义的易于引发争端的主张。牛津大学神学家阿利斯特·麦格拉思将多元论区分为“描述性多元论”与“规范性多元论”。① 两者的具体内涵大体与纽比金的看法相似。美国神学家大卫·特雷西（David Tracy）则将多元论区分为“多元性”（以指称多元化这一现象）与“多元论”（以指称有关多元化的观念）。② 在他看来，多元性是一种事实，而多元论则是对这一事实的评价。此外，还有人将多元论区分为“软性的多元论”和“硬性的”或“作为意识形态的多元论”，其含义大致与前几种区分相同。

对多元论形态的区分作出最重要贡献的当属美国三一福音神学院的唐纳德·A·卡尔森（Donald A. Carson）教授。在他看来，人们日常使用的多元论这一多义的术语大体上指涉着三种不同的情形。

第一种是所谓“经验的多元论”。它是指种族、价值、历史遗产、语言、文化以及宗教上的多元性。这是可以观察得到的，并在很大程度上是可以加以定量化研究的。就经验的多元论本身而言，它在价值上是中性的，是好是坏因人而异。“那些喜好文化多元性、种族融合、宗教多元化的人会认为这种发展是良性的。倘若它们能有助于打破文化偏见、种族傲慢以及宗教偏执，这样的发展还会带来一些实实在在的益处。”③ 但对那些喜爱稳定性与齐一性的人而言，其看法则正好相反。

第二种情形，卡尔森称之为“受推重的多元论”。它是在“经验的多元论”基础上进一步对其赋予积极的价值判断。在某种意义上，它是指容忍这种多元性的价值。在这种情形下，“当人们谈论起我们这个‘多元的社会’时，他们不仅是指这个社会是极其多样化的，而且总体上还意味着对这种多样性的宽容，抑或人们应当采取这种宽容的态度”④。这样一来，经

① Alister E. McGrath, *A Passion for Truth*, p.204.

② David Tracy, “Christianity in the Wider Context” in *Worldviews and Warrants*, ed. W. Schweiker etc., University Press of America, 1987, p.2.

③ D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, Zondervan Publishing House, 1996, p.17.

④ Donald A. Carson & John D. Woodbridge ed., *God and Culture: Essays in Honor of Carl F. H. Henry*, William B. Eerdmans, 1993, p.32.

验的多元论这一现实本身就成为一种价值，甚或还是一种具有优先权的价值，它受到人们的珍爱和推重。其实也可以说它是在政治或社会层面上的多元论，它主张在政治社会意义上对一切信仰传统平等对待，不能因片面追求齐一化而强制抹杀多元性存在的权利和事实。

第三种是所谓“哲学的多元论”。它超越了纯粹的经验事实，也超越了应当珍爱和推重多样性的立场。从消极的意义讲，它认为任何宣称某一意识形态或宗教信仰本质上优于他者的观念都是错误的。从积极的意义讲，它主张一切宗教信仰都是通向同一神圣实在的同等有效的路径。有人从这种多元论立场出发，进而将宗教真理视为由各种宗教共同演奏的一首“交响乐”。① 在这种情形下，惟一绝对的信条就是多元论的信条，其他一切宗教真理在某种意义上都是相对的。“其核心不再是将不同的人与信仰之间的理性对话视为探究真理的方式，而是将重心转移到对话的结论上来了。”② 这种多元论就是直接同基督教个殊论相对立的。

从以上分析可以看出，所有这些分类尽管有表述与详略上的差异，但基本看法大体上是一致的。基督教个殊论并不一概反对多元论。直接同个殊论相对立的不是上述二分法中的前一种或三分法中的前两种，即“作为事实的多元论”、“描述性的多元论”、“软性多元论”、“经验的多元论”或者“受推重的多元论”，而是上述各分类法中的后一种，即“作为意识形态的多元论”、“规范性的多元论”或“哲学的多元论”。这后一类的多元论也就是本文所指的与个殊论处于张力之中的多元论。

三

在现代社会里，强调自己信仰体系的特殊性，坚持认为基

① See Hans Urs von Balthasar, *Truth Is Symphonic*, Ignatius Press, 1972.

② D.A.Carson & J.D.Woodbridge ed., *God and Culture*, p.34.

督教拥有其他宗教信仰无法替代的救赎真理的个殊论，往往易于被人指责为不宽容，而不宽容是现代社会文化中惟一不被宽容的现象。然而，个殊论认为，受宗教多元主义的影响，宽容观念在当今社会里也不自觉地发生了根本性的转变。对此，卡尔森指出，在相对比较自由和开放的社会里，宽容的最佳形式应当是对那些与自己持不同观点的人保持开放和宽容。对人而不是对其观念的宽容，可以使我们在温和平等的心态下同对方就分歧之处展开激烈的辩论和富有活力的对话。对坚持不同观点的人，宽容范畴要求不能对他们实施人身迫害，不能剥夺他们表达自己立场的权利，但这并不意味着要附和或认同他们的观点，对他们的看法不置可否、一团和气。"然而，今天，在许多西方社会里，宽容的焦点逐步转移到观念，而不再是持这种观念的人的身上。"① 对不同观念的过度宽容使得人们无法再对他人的看法作出任何真正有意义的评判。

根据这种宗教多元论影响下的宽容理解，一切宗教真理都是相对的、主观的。对于他人的宗教信仰，不论它是多么古怪和荒唐，不论它是多么主观和肆无忌惮，不论它看起来多么以自我为中心，也不论它具有多么明显的个人崇拜甚或异端邪教色彩，你都要对它保持某种尊重，你都不能根据自己的信仰和理解对它作出褒贬评判。否则，你就会被指责为破坏了宽容原则，侵犯了他人的信仰自由权利。在此，宽容被等同于纵容，被等同于对一切信仰不分青红皂白、真假正邪的兼收并蓄、听之任之。这种要求对他人的信仰保持缄默不语的宽容实际上是"虚假的宽容"。套用中国的一句名言则是，"乡愿，德之贼也"②。可见宗教多元论的这种对宽容的理解已经走到了它的极端，背离了它的初衷，达到了荒唐的地步。

另一方面，也应看到，多元论所持的宽容理解中也存在着不宽容的一面。首先，作为其理论依据的宗教多元论已预先为一切宗教信仰设立了某种基本的范式，它试图为一切宗教设定某些超越于任何单一宗教之上的游戏规则和评判标尺。它断定

① D.A.Carson, *The Gagging of God*, p.32.

② 《论语·阳货》。

一切宗教都是通向同一目标的不同途径。不论是威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯的“超验者”也好，还是约翰·希克的“永恒者”也好，宗教多元主义认为是它们构成了每种宗教的绝对目标和真正本质。这就是说，不管希克本人是否是佛教信徒，他都可以告诉一个佛教徒他真正信仰的是什么，他比佛教徒更像佛教徒。难道这种做法不也是一种独断吗？所以有人批评这种多元论其实是打着不偏不倚幌子的独断主义。① 它试图把一切宗教信仰都纳入自己的理解范式之中。

况且，所有信仰都同等有效的预设，实际上排除了任何一种立场宣称自己绝对为真的可能。从逻辑上讲，这种教条化了的“哲学的多元论”也否定了“受推重的多元论”。一切都不是绝对的，只有不绝对才是绝对的；一切都是可宽容的，只有不宽容是不可宽容的。在某种意义上，这种宗教多元主义的宽容论已带上了某种专断主义的意味，因为它不可能容忍任何在其基本结构和一般预设之外的观点，它抹杀了不同宗教之间不同的个性和差异。这不是真正的宽容，因为真正的“宽容更有可能是来自对其他宗教的个性的理解与尊重，而不是强制它们就范于某一人为的框架之内”②。

退一步讲，透过前文已考察过的个殊论对不同类型多元论的区分亦可看出，对于那些已接受了事实的或经验的多元论，承认了在政治社会层面上的多元论，仅在神学或哲学层面上对现代多元论持有不同意见的个殊论及其拥护者而言，他们已不大可能重新成为不宽容的实施者，相反，他们倒更有可能沦为现代社会文化观念齐一性的不宽容的受害者。事实上，在多元主义特别是世俗主义已成为现代时尚的社会里，持个殊论者往往被看成是落后的、保守的、狭隘的、好斗的，因而也是需要压制的和驯服的。在某种意义上，标榜宽容的现代多元论对被其形容为不宽容的个殊论实施了真正的不宽容。

① Doug Leblanc, “Christians and the Challenge of Pluralism”, in *Moody*, ISSN1052-2271, September/October 1997, p.12.

② Alister E.McGrath, *A Passion for Truth*, p.240.

四

另一方面，多元论也深深影响了各种不同宗教传统之间相互沟通、相互交流的态度和方式。这突出反映在现代多元论已为宗教对话提供了一种适合于己的理解模式。

近些年来，各种各样的“对话”不绝于耳。不仅有宗教对话，同样也有政治对话，文化对话，哲学对话，文学对话，等等。宗教对话与其他类型的对话相比，有相同的地方亦有不同的一面。一般说来，对话本质上是一种理性行为，因为同丧失理智的人的对话是不可想像的，它要求对话双方在理性这一共同基础上展开交流。而且，它还共同设定双方所持的立场都处于理性的范围之内，一切分歧与误解最终在原则上都可诉诸共同的理性原则来加以解决。然而，宗教信仰对话则有其异于世俗对话类型的独特之处，即宗教不仅有理性的问题，更有超出理性之外的信仰问题，宗教真理还含有相当大的主观性因素。这就意味着宗教对话有其特殊与复杂的一面，不可简单地将其他类型对话的原则不加甄别地应用于宗教对话过程之中。

在基督教个殊论看来，多元论也深刻影响了人们对宗教对话概念的理解。“对话”这一术语是近几十年间宗教神学研究领域使用频率最高的词汇之一。不同的人对“对话”有着不同的理解，人们为它附加了太多的价值判断与意识形态，这其中又主要是来自宗教多元主义的影响。譬如，美国神学家 L. 斯威德勒（Leonard Swidler）就将其代表作之一冠名以“在绝对之后”，主张人们应放弃对世界及其意义的绝对理解方式，而代之以更丰富、更真实的“对话”式的理解方式。①但他所理解的对话模式是这样的：“在对话中，每一个参与者都应尽可能以开放与同情的态度去倾听对方，并尽可能以设身处地的方式去准确地理解对方。这种态度自然而然地要求我们，一旦发

① Leonard J. Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Augsburg Fortress, 1990, p. viii.

现对方的观点具有足够的说服力，我们就应坦诚地承认它，并改变自己的立场。在对话中存在着这样一种危险，即我们可能会发现原有的立场与传统是有所欠缺的。”① 这种将对话视为发现更大真理的方式的看法现在已影响了越来越多的人。有鉴于此，持个殊论的神学家主要从以下四个方面阐明了自己的立场。

首先，对话意味着相互的尊重，而不是相互的认同。个殊论并不一概反对对话。他们认为对话是相对于独白而言的，它是持不同观点的双方或多方在礼貌与尊重基础上的相互对谈和交流。对话首先是在承认和尊重双方的分歧、矛盾以及不同的思维方式的基础上进行的。对话的目的首先是旨在使双方获得更好的理解，而不是达致统一的结论。然而宗教多元论认为对话的作用并不止于此。多元论事先就为对话预设了一种先验的结论，即“大家谈论的都是一回事”。它坚持在对话过程中，双方要保持完全不偏不倚、完全开放的态度，不但不能预设自己信仰的真实性，而且还要赋予对方的信仰以同等的权威。这一点在普通世俗理性的对话探讨中也许不错，但在涉及信仰和启示时则无法为基督教个殊论所接受。而且，他们认为多元论坚持“大家谈论的都是一回事”这一立场是同真正的对话精神不符的。个殊论认为共同点应当在对话之中达致，而不能预设共同点。否则，就是不愿承认宗教信仰多样性的深度和广度。

其次，对话有助于理解的加深，但无助于宗教真理的积累或增长。多元论主张隶属于各种信仰传统的宗教真理之间不是“非此即彼”的排斥、对立关系，而是相互发明、相互促进的互补、互益关系，因而，在对话中可以相互启发、相互促进、相得益彰，对话成为通向更高、更大真理的有利途径。多元论对此有个经典的比喻，将这种情况比作大家都是从不同道路上攀登着同一座山。个殊论者完全无法接受这一预设并将其斥为人的理性的“傲慢”。

对此，有神学家指出，多元论依据的对话模式实质上是一

① Leonard Swidler, *After the Absolute*, p.3.

种"苏格拉底式的对话"① 模式。就像在众所周知的苏格拉底对话中那样，多元论设定了参与对话的各方实际上是从不同的侧面谈论着同一实在，通过对话使不同的观点和意见汇集在一起，并形成累积式的更全面的认识，从而使对话的参与者在认识上变得更丰富、更全面。不过，这种模式并不适用于宗教间的对话，因为没有谁能证实在不同道路上的人爬着的是同一座山，或者说大家揭示的是同一事物的不同侧面。曾在印度长期从事教牧工作的英国神学家莱斯利·纽比金主教，为此援引了一则众所周知的印度寓言——盲人摸象——来说明这个问题。他指出，这个故事是站在国王及其朝臣的立场上来讲述的，他们可以看到盲人们报告的不同的大象形象不是相互对立而是彼此互补的；倘若国王及其朝臣也是瞎眼的，那么就不会有这个故事了。② 同样，在个殊论看来，任何人如果声称自己能看到"全景"，而基督教、伊斯兰教、佛教、道教等这些具体宗教只能看到"部分"的观点都是令人大可怀疑的，都是极其傲慢与独断的。

再次，对话是有限制的，不是无止境的。撇开多元论预设的那些所谓的"共同性"，可以看到，就各宗教信仰之间某些根本性的分歧而言，对话实质上是无济于事的。诚实地承认分歧不是什么过错，不顾实际存在的特殊性而将一切宗教削足适履地压制在一个模子里才是不正当的。况且，一个信徒倘若真正信仰什么的话，不一致就是不可避免的，也是正当的。

各宗教体系之间，在某些核心的历史事实与神学教义上，对话几乎毫无作为。譬如，在基督教与犹太教之间，基督教信仰耶稣基督的道成肉身教义，而犹太教信奉以色列民族的神召教义。就这些问题而言，双方几乎没有展开对话的余地。在某些历史事实上更是如此。譬如，基督教坚信耶稣被钉死在十字架上，而伊斯兰教则断言死在十字架上的是耶稣的替代者。就耶稣是否死在十字架上这一历史事实而言，《新约》和《古兰经》不可能同时为真，对话又如何能消除这种分歧呢？对基督

① Alister E. McGrath, *A Passion for Truth*, p.212.

② Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, pp.9~10.

教来说，假如没有耶稣的死于十字架上及其随后的复活，那么也就没有基督教的福音。这样就会使整个基督教神学体系面临崩溃，就会使整个基督教信仰受到极大的动摇。

所以说，如果像约翰·希克那样为了适应宗教多元论及其对话的要求，而将基督教从以基督为中心改变为以神为中心这种所谓的“哥白尼式的革命”，是会带来极其严重的后果的。在个殊论看来，上帝是通过基督彰显给人的，基督徒则是通过耶稣基督而认识神的，世人只有在基督之中并通过基督才能获得救赎。耶稣基督的生活、死亡与复活构成了基督教之所以为基督教的根本特征。希克以神为中心的主张在同其他宗教对话上固然有易于操作的便利，然而，它直接否定了两千年来传统基督教所坚持的基督中心论、道成肉身说和三位一体说等核心教义。事实上，希克本人就曾明确将道成肉身教义斥为神话。① 对此，一些批评家指出，希克所谈论的实际上已经不再是传统的基督教了。在这种情形下，所谓的多元论又如何能够同个殊论展开富有建设性的对话，并达致更多的信仰真理呢？

最后，开展宗教对话并不意味着要放弃对基督福音的宣扬。个殊论肯定的是基督教信仰与众不同的个殊性，它要求人们承认这种差别的存在，以抗拒根深蒂固的追求社会文化同质化的压力。他们认为，作为基督徒在尊重其他信仰传统的同时，仍然可以在理性的基础上相信他们对世界的某些看法是错误的，这在逻辑上和实践上都不是不可能的。各种宗教都有各自对拯救的理解，肯定基督教对拯救理解的个殊性，并非是否定其他宗教所理解的拯救的有效性，而是指出，其他宗教不能提供基督教所理解的那种拯救。

在个殊论尤其是在福音派个殊论看来，基督徒就是宣扬天国消息的使者，他们承受了使者的职责，他们是宣教者。并且，基督徒希望同他人分享自己对救赎的体验和希望也是合情合理的，这并不意味着就是在贬低或否定其他宗教信仰。新约专家迈克尔·格林（Michael Green）曾指出，在基督教初期的

① See John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*, The SCM Press, 1977.

使徒时期信仰多元性就是一种客观的现实，在宗教多元并存的环境中，使徒的做法是："他们不是去谴责其他的信仰，他们只是宣扬拥有足够权能与感召力的耶稣基督。"① 对此，神学家麦格拉思亦指出："在信仰观念的自由市场上，基督教救赎的吸引力和相关性，决定着他人是否愿意接纳这种拯救理解。"② 而基督徒的使命就在于在这个自由竞争的观念市场上去老老实实地宣扬基督的福音。在这一方面，个殊论者特别强调使徒保罗在写给哥林多教会的书信中的看法，保罗写道："犹太人是要神迹，希腊人是求智慧；我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙，但在那蒙召的……基督总为神的能力，神的智慧。"③ 救赎与天国就像"一出婚宴"，只要赴宴时衣着得当，每个人都在受邀之列，没有谁受到强迫，邀请是普遍的，接不接受则是个人的抉择。④

所以说在基督教个殊论看来，耶稣基督的人格与事功构成了基督教独一无二的特征。在宗教多元并存的背景中，基督中心论成为基督教同其他一切宗教区别开来的根本所在。对于真正的基督徒而言，其重要的使命之一就是对福音的宣扬，就是要把上帝道成肉身为耶稣基督、为世人钉死十字架上以及三日后复活升天的消息在世上传扬。然而，在多元论的影响下，人们似乎已形成了这样的心理定向，即宣扬基督教就是在贬低其他宗教，就是同多元文化的社会理念格格不入。其实，多元并存与平等宽容也同样是基督教个殊论赞同的理念，它也提倡各种宗教之间的相互尊重，它也主张在政治社会意义上对一切宗教一视同仁。不过，社会政治上的宽容评判并不就等于哲学神学多元论所采取的一切宗教都是同一的论断。两者之间虽然只有一步之遥，却有性质上的天壤之别。

① Michael Green, *Acts for Today*, Hodder & Stoughton, 1993, p.38.

② Alister E.McGrath, *A Passion for Truth*, p.237.

③ 《圣经·新约》，"哥林多前书"，第1章，第22—24节。

④ 参见《圣经·新约》，"马太福音"，第22章，第1—14节。

五

综合以上分析，我们大致可以获得这样一些结论。

第一，在当代社会文化中，基督教信仰即使在西方社会中也不再是人们惟一的宗教选择。从基督教的立场出发，围绕如何面对和处理同其他信仰传统的关系，大致形成了三种不同的观点，即站在正统保守派神学立场上的个殊论，站在自由派神学立场上的多元论以及站在折中与普世神学立场上的包容论。其中，在个殊论与多元论之间存在着明显的、持续的张力。

第二，现代多元论大致可以区分为两种或三种不同类型的情形，比如经验的多元论、受推重的多元论以及哲学的多元论等。其中，同个殊论观点针锋相对的是那种断言一切宗教真理都是相对的，不同的信仰体系揭示的都是同一神圣实在，并具有同等救赎效用的“规范性的”或“作为意识形态的”或“哲学的”多元论。

第三，多元论认为个殊论立场易于导致宗教与信仰上的不宽容，而个殊论则认为现在流行的宽容理解是深受多元论影响的宽容理解，现代多元论否认宗教真理的客观性与绝对性的做法导致现代宽容概念背离了它的初衷，蜕变成在信仰是非问题上丧失原则、丧失立场的姑息纵容主义；个殊论主张宽容的重心应当是对持不同信仰观念的人的宽容而不是对不同观念的宽容。

第四，现代多元论也深刻影响了不同宗教之间的交往与交流方式，这反映在多元论不仅试图为宗教信仰之间的对话预设共同的“游戏规则”，而且试图预设最终的结论，即“大家所说的最终都是同一回事”。对此，基督教个殊论持有不同的看法，它认为宗教对话意味着相互的尊重而不是相互的认同；对话可以加深彼此的理解但无助于宗教真理的积累；对话不是无止境的而是有限度的；展开对话并不意味着要放弃对基督福音的宣扬。

中译本序言

1989年5月，在中国社会科学院世界宗教研究所和中央民族大学的邀请下，威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯（1916—2000）偕其夫人缪里尔·斯特拉瑟斯·史密斯（Muriel Struthers Smith）访问了北京。这是史密斯的第一次中国之行，而对其夫人——一位医生的女儿——缪里尔来说，则是第一次返回到她出生并成长于斯的故土——她一直到念大学时才返回了加拿大并在那里获得了她的医学学位。鉴于这种家庭渊源，史密斯夫妇一直觉得同中国人民具有一种长久的友谊，这种友谊一直延续到了他们的孙辈，他们的孙子亚当·史密斯现今就在中国的西部教授英语。

作为世界最优秀的伊斯兰教与比较宗教史研究的学者之一，史密斯于1989年在北京举行了有关现代伊斯兰特别是现代中国伊斯兰问题的演讲。那时，我正好在北京大学哲学系教授宗教学

课程。史密斯邀请我出席了他的演讲以便在需要的时候能帮助做一点翻译工作。史密斯经常在一些细微难辨的新意义上来使用一些人们所熟知的术语，因而他想要确保他的听众能够领悟他头脑中所想要表达的那些意思。他的那次演讲在与会者心目中留下了美好的记忆。而他当时送给我的演讲手稿，如今也还仍旧保留在我的手上。每念及此，总是令人感慨万千。

史密斯接受的是作为一个历史学家的训练，关注的是社会的利益，在观念与实践上奉行的是普世性信仰。他终生都是一位人道主义者，所深深眷注的是我们共有的人性。1941 年，当第二次世界大战威胁着欧洲之时，他被选派到了印度。在现属巴基斯坦的拉合尔市任教之际，史密斯萌发了对伊斯兰的热爱。1948 年他从普林斯顿大学东方语言学系获得了哲学博士学位，其论文撰写的就是那些作为他的至交好友的穆斯林们的活生生的信仰。在 1949 年时值 33 岁之际，他被聘为加拿大蒙特利尔市麦吉尔大学的“W.M. 伯克斯比较宗教学教授”。在麦吉尔大学他创立了伊斯兰研究所并出任主任一职；他招收和聘任的师生中既有非穆斯林也有穆斯林，这在当时是极不寻常的。不过，史密斯所信守的以“理性的对话”作为我们真正了解对方的途径，在那时就已经是令人信服的了。

1964 年，史密斯教授被任命为哈佛大学“世界宗教研究中心”主任。由此，他变成了一位具有世界影响的宗教学术领袖。他为大学教学带来了他对信仰的全球性理解，他以“两种传统”（一种是探究者自己的传统，一种是探究者寻求理解并通过其而寻求被理解的那些人的传统）的方式开始对信仰进行探索，他对人文学科的相互作用和责任也有所洞见。他想要为所有的学生都提供一种对全球人类史的整体了解与把握。

史密斯坚定地支持哈佛大学由来已久的不设立宗教研究系而是设立一个跨学科的“宗教研究委员会”的决定。而在比较宗教史哲学博士学位的学习课程中，包括至少精通一门外语兼通几门外语，以便从事学术研究。课程还要求学生有在国外的实地文化学习经验和对相关人文学科的训练。

在那些岁月里，来自世界各地的许多初级和高级学者，包括穆斯林、印度教徒、佛教徒、基督徒、犹太教徒及无神论者

等一同生活在该“中心”。他们在史密斯夫妇的监护下，一道分享着不同传统的食物、学习、研究和对话。在这个“中心”，他们组成了一个大家庭，相互倾听并鼓励着对方。信仰、理智训练以及多样性的传统在那里结合在了一起，这使得他们就像科学家对一切合理的方法保持着开放一样，对一切真理探索亦都保持着开放。

史密斯于1989年5月在北京所做的演讲，根据他的生活与学术工作阐明了有关伊斯兰教理解方面的一些重要的主题，譬如（1）人类都是信仰者；（2）存在培育着信仰的一种全球性的传统的多样性；（3）信仰的诸传统之间总是相互作用、相互影响的，而在现时代，则有可能辨识出这种相互作用的完整的全球史，以至于我们能够明白我们都是这整个历史的继承者；（4）在诸传统交互作用的历史中存在着某些模式，我们可以发现其中有许多是共同的，也有许多是不同的——由此我们可以相互学习；（5）成为现代性的，既意味着认识到信仰的相互交织着的诸传统的累积的历史，也意味着有意识地或有目的地对此作出选择，即我们作为渴望和平、和谐地共同生活的人，应该如何参与到这种历史中去。对于史密斯而言，一种信仰性的生活，不是什么可有可无的东西，而是那使得人成为人的东西。史密斯一再地强调，对于信仰，我们的抉择是重要的，并且是至关重要的。

考虑到史密斯于1989年5月在北京的演讲所留下的令人难忘的记忆，如今，将他最主要的和最具有开拓性的著作《宗教的意义与终结》一书翻译成中文出版，就具有极为重要的价值。在这部著作中，史密斯考察了“宗教”这一术语以及各种具体的宗教名称的复杂的历史演化过程。他指出，当今的“宗教”一词因理解的不同而具有多重的含义，其中有许多含义都是将人们导向了理解之外而不是理解之内。有鉴于此，史密斯提议抛开西方的“宗教”一词而采纳另外两个术语来指称人们通常所指称的东西，即信仰与传统。对中国读者而言，史密斯采用的“传统”这一概念极其类似于中文里的“教”这一术语的含义（教导；教导的传承学派）。

根据史密斯的历史考察，信仰在成千上万年的文明里——

事实上是从人类最初一直到当前——具有一种共同的人类的经验。培育着信仰的诸传统具有将人们团结在社团之中的功用。即使人或人的团体将信仰的诸传统误用于在人类大家庭里制造分裂和隔阂，那也不应该因此就放弃了信仰本身的教化，亦同样不应放弃信仰本身在人类大家庭里的教化和维系作用。如果人们彼此能够有很好的了解，那么信仰诸传统的人们与团体也同样能够有很好的和平共处。在人类的友谊中，我们发现我们共同的人性、我们共同的信仰生活是有各种各样的表达形式的。就此而言，信仰诸传统的多样性为我们面对未来的挑战提供了很好的资源。在当代"全球化"的时代里，"信仰"以及信仰经由诸传统所带来的教化，具有不容现代人忽视的重要意义。

在所有这些描述中，史密斯对表达那一概念的每一个具体的术语和词语都进行了详细的考察。在每一章主体内容之外又都附有详尽无遗和大有助益的注释。事实上，该书有一半的篇幅都是注释。史密斯本人建议读者应当在先不阅读注释部分的情形下将本书的主体内容通读一遍，然后再连同注释一起阅读。将史密斯的这部附有大量注释的、论述细致入微的著作翻译成中文是一项艰巨的任务。谁能出色地完成它呢？1999 年底，何光沪教授询问学生董江阳是否能够接受这一令人望而生畏的工作。董博士接受了这项任务，我们许多人都应感谢他所付出的勤奋而出色的努力。董博士前后为此付出了数年的才华、智慧和精力，他的译文是详尽的、易读的和准确的。由于董博士的努力，史密斯对我们人类统一体的入木三分的深刻洞察与领悟，如今可以为中国的读者所了解和接受了。事实上，我发现董博士的译文令人耳目一新，透过这个中文译本，史密斯的观点甚至显得更加清晰和令人信服了。

欧迪安（Diane B.Obenchain，Ph.D.）
哈佛大学"比较宗教史"哲学博士
2003 年 11 月写于耶鲁大学神学院

序言

V 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯的《宗教的意义与终结》已经变成了现代宗教研究的一部经典著作。这样一部著作应当能够让研究者和一般公众持续不断地得到它，因而它现今的重新发行肯定会受到热烈地欢迎。尽管我不能为这本书本身再增添什么，但我还是很高兴能有这个机会来指出，它对我们现今的那些最热烈的探讨和争论所具有的重要意义。

本书的新颖独到之处就在于它能够使我们以一种新的方式来理解宗教现象。因为坎特韦尔·史密斯使我们意识到了那由我们自己的文化所形成的，并透过它来观察宗教生活的理智性的“眼镜”；他要求我们在不戴这副“眼镜”的情况下，来尝试着重新观察这一切。正如知识社会学中的近期研究所强调的，我们观察理解世界的方式，深深地受到了我们借以选择、聚集、组织这众多

事物的那些概念的影响，而这些概念则能够帮助我们在它们当中辨识出一种我们的语言能够表达的具有内在连贯性的意义。坎特韦尔·史密斯在本书中指出，我们今天习惯性地透过其来观察人的宗教生活的那种“框架”（“grid”），并不代表那惟一的，或者按他的判断来说是最有效的认识和理解这一实在领域的方式。

坎特韦尔·史密斯所提议的那种概念与认识上的转变，其实际的重要性在于，它避免了由陈旧的思维和理解方式所制造的一系列难以处理的问题。他请求我们所抛弃的那些“眼镜”，正是那些我们透过其而将人类的宗教生活看作是划分成了一系
vi 列“神学与历史之复合体”的东西；这些复合体分别被称为基督教、犹太教、伊斯兰教、印度教、佛教、锡克教、琐罗亚斯特教、儒教、神道教、道教等。对于任何一个在西方理智传统中成长起来的，并以这种方式来理解宗教世界的人来说，成为一个宗教徒，很明显地就是意味着隶属于这些相互排他性团体中的这一个或那一个团体，而这每一个团体又都是奠基于它自己专有的福音或信仰体系之上的。若以此为出发点，对一个宗教徒来说，那核心性的问题将不可避免地会是：哪一种是真的，或最真的宗教？

对于基督徒来说，基督教就是真正的宗教，而其他的宗教充其量在程度上都是不那么真实的宗教；这一直都是不言而喻的事情。但是这种提供了最初的认识上的“框架”的自明之理，已经不可避免地产生了使得基督教宗教神学无可救药地陷于其中的混乱与困惑。如果神是全人类的神，那么为何真正的宗教以及企近神的正确方式，会局限在人类历史的一个单一的脉流之中，以至于它无法为从最初直到如今那生生死死数以亿万计的绝大多数人所利用呢？如果神是一切人的创造主和慈父，那么神会把真正的宗教只提供给一个被拣选的少数派团体吗？为何，在神的佑护看顾（providence）下，人类的宗教生活会采取历史所显示给我们的那种多元化的形式呢？

现行的神学理论由于主张“其他信仰”的虔敬者，也许具有含蓄的或不明确的信仰，也许可以被看作是“匿名的基督徒”，也许是以在世界诸宗教中可以利用的那种“普通的”方

式——以区别于在基督教会中所获得的“超常的”方式——接受了救赎，从而在某种程度上削弱了，但并不是回答了这些问题。这些理论，其作用只能是掩饰而不是解决，因为究其实，它们只是为虔敬的非基督徒信仰者提供了一个暂时的过渡身份，以使他们最终，在今生或来世，能够与基督完全相遇并进而成为完完全全的基督的门徒。因而最初的问题就再一次浮现出来了：那为一切人所有的慈爱的天父，为何将一些人（那些出生在基督教领土上的人）看作是头等子民，而将另外一些人（那些出生在非基督教领土上的人）看作是次等子民？对此仅仅回答说是《圣经》（“Bible”）宣告了这一点，那是远远不够的，因为关于《圣经》本身也存在着类似的难题。它果真包含着神关于过去、现在和未来整个人类的决定性的和排他性的话
vii 语吗？抑或，它果真是由诸传统中那属于某一种传统的，而且还是写就于世界普世性问题出现之前的“圣经”（“scripture”）所构成的吗？

坎特韦尔·史密斯的研究具有逐步消解这种问题疑团的效果。他提出了充足的历史证据以表明，作为对应于诸意识形态性的社团的“诸宗教”概念，只是一种近现代的发明而已，它是近两百年来由西方国家向世界其他地区所输出的一种东西，它使得世界各地具有信仰的男女们相信他们自己属于一个相对于其他社团而言是提供排他性救赎的社团中的成员。史密斯表明，一种宗教之作为体现在一个有界限性的社团之中的特定的信仰体系，这样一种观念在近现代以前是不为人们所知的（除了在基督教时代开始之际曾有过这样的早期征兆或轮廓之外——正如他所注意到的）。不论是印度人的古典梵文经卷，还是大乘佛教的经文，上座部佛教的巴利文典籍，古埃及的经卷，中国古代的典籍，犹太人《圣经》的希伯来语文本、《新约》的希腊语文本，都没有一个可以表示我们现代的“宗教”或“诸宗教”概念的词语。这些文献提到了诸如信仰、顺从与不顺从、虔敬、崇拜、真理、道一类的活生生的东西，但没有提到作为社团性地体现出来的信仰体系的宗教。在欧洲传统中，拉丁词语“*religio*”也不是意味着我们现代意义上的“一种宗教”的意思。圣奥古斯丁著述的题目“*De Vera Reli-*

gione”不应被翻译成“论真正的宗教”（即，那对立于其他宗教的基督教），而应被翻译成“论真正的宗教性”或“论真正的虔敬”。这一点即使是在时隔千年以后也还是如此。当茨温利（Zwingli）写下他的著作“*De Vera et Falsa Religione*”的时候，其论述的主题不是作为那对立于诸虚假宗教而属于真正宗教的基督教，而是真正的或虚假的“*religio*”，即基督徒的“虔敬”。同样地，加尔文（Calvin）的巨著“*Christianae Religionis Institutio*”也不应当被翻译成“基督宗教原理”，而应当译作“基督徒虔敬的基础”或“基督徒虔敬的结构”。一直到后来，即在伟大的宗教改革者们的炽热的、火山爆发般的经验与思想冷却凝结成为17世纪抽象的神学争论之后，作为教义
viii 体系的“一种宗教”的观念才真正得以形成。它很快地就被附加上了那信奉和持守这些教义的人的群体这样一种思想，以至于到18世纪以前，作为体现在相互排他性与意识形态性的社团中的，作为信仰的可选择性的诸体系的这样一种有关“诸宗教”的理解已经被接受了。19世纪则为它附加上了历史的维度，将如今被称为伊斯兰教、印度教、基督教、佛教等的现象理解成为一些复杂的有机体，而这每一个有机体又都有着它自己漫长的历史——19、20世纪的学术研究已经以日甚一日的详尽精微性对其作出了追溯与探究。坎特韦尔·史密斯以其明晰性和博学性，全面系统地描述了近现代西方诸宗教概念的这种发展历程；在本书正文之后那为数众多的、且大多都是长长的注释中，还可以发现许多额外的引人入胜的细节或详情。这种历史表明了，那某种形容词性的东西，或人对神圣者的回应与关联的某种属性，是如何在西方的思想与语言中，被凝结成了某种名词性的东西，或被认定是彼此对立的实体的——这些实体被认为就是基督教、印度教以及其他各种宗教。

作为这个历史图景中的一部分，西方世界的基督徒们常常不得不为诸宗教发明一些名称，并希望从它们那里来皈依世界上其他的人。例如，“印度教”和“佛教”，就是西方人为那些印度人的宗教生活和那些深受佛陀影响的人的生活方式所发明的名称。同样地，西方的旅行者也往往会由于发现在中国一个人可能同时“隶属于”三种不同的宗教即“儒释道”而感到困

惑不解。他们只是慢慢地才明白，中国人并非是透过西方人的“眼镜”而把它们看作是三种可选择性的宗教，而是把它们看作是中国连续不断的宗教生活之内的，某种更类似于三种互相渗透性的力量领域一类的东西。

伊斯兰的特殊案例，构成了这种论点的一个部分性的例外情形。作为一位重要的伊斯兰研究专家的坎特韦尔·史密斯对此有着特别的兴趣，并在单独的一章里对它作出了详尽的探讨。

史密斯发现，除了伊斯兰之外，诸宗教最初往往都是由对手在一种斗争冲突的气氛中赋予了其以名称并被当作了独立的实体的。不过，有证据表明，在东方人中，他们并没有自发地将一种有其自己的名称的宗教概念应用于他们自己的信仰；亦
ix 有证据表明，在西方，以这种方式来对待基督教传统，也只是肇始于近现代的怀疑论和不信仰思潮兴起之际。

在当代的学术研究中，诸宗教的具体化（reification）获得了越来越少的支持和赞同。经过缜密的研究可以发现，宗教生活与传统的各种脉流，由于其本身是极其多样性的，是极其丰富多彩的，也是极其易于受历史变迁之影响的，因而也就无法按照某种持久不变的本质来对它们作出有益的描述。如果设想在这世界上存在着一些可以称之为基督教、佛教、印度教、伊斯兰教等等这样的统一性的实体，那么这对那几乎是无限丰富与复杂的事实来说就不会是充分的。因而，坎特韦尔·史密斯建议我们如今应当放弃使用这种思考与言说的方式。

随着被命名的诸宗教的这种发展，出现了作为一个一般性观念的宗教概念——在这其中，那些特定的宗教就是其特定的实例，并且有大量的学术思考与探究都被花在了界定其基本本质的努力上。而这里的困难在于，可以有许多不同的方式来完成这一任务。这其中，定义的选择在很大程度上属于一个自由抉择的事情。一些定义是根据信仰体系提出的，而另一些定义则是根据社会功能、心理因素、伦理立场和生活类型而提出的。其结果则是，有一些定义在诸宗教中包括进了佛教、儒教和道教在内，而其他的一些定义则排除了这其中的一种或几种。一些定义将马克思主义和毛泽东思想也看作是一种宗教，

而另外一些定义则持有相反的见解。因而人们能够划定一个领域并规定这个，而且只有这个，能够被称为宗教；但这种程式却不可避免地是专断性的。而坎特韦尔·史密斯则主张，倘若放弃这样一种预设，即认定宗教是一种“事物”——有着其内在的、有待人们加以勘定的界限，将会是更为现实的和有益的。因为不仅不存在着什么可作为对应于社会—神学实体的宗教，而且也不存在着什么作为一种可界定性的实质的宗教。但是，如果我们不按照这些术语来思考，那么我们如何能够把握宗教的话语世界那形形色色的纷繁事实呢？

坎特韦尔·史密斯的建议是，我们应当谈论两种不同的实在；对此他分别称作“信仰”和“累积的传统”——它们分别是人的宗教生活的内在的和外在的方面。他所称为信仰（虽然这个词语同时具有无用的和正当的含义，但很难再发现比它更合适的词语了）的东西，是一个个体，或者许多个个体，与神圣的超验者的关系；无论后者被看作是人格性的还是非人格性的，是单一的还是众多的，是道德性的还是非道德性的，是宽厚的还是苛求的。这种意义上的信仰包括有宗教经验、对神圣既敬又畏的意识、爱与敬畏的宗教情感、希望与恐惧、崇拜的意向以及愿意事奉于更高的实在与价值的意愿。所有这一切都是在一种经验性的关系中，对那更伟大的（也许还是无限伟大的）和神秘性的实在——在英语中我们称之为神——的一种直接的、内在的、个人的、活生生的和“生存性的”参与。

在把信仰的这种内在生活看作是人与神的关系中人的一端之时，用宗教语言来说，人们也就当然具有了这样的先期预设，即信仰的那被设定的神圣对象或客体这一实在。这种预设究竟是正当的还是虚幻的也就成了有关宗教的一个核心问题。信仰是对一种真正的超验实在的回应吗？抑或，它只是由我们的希望与恐惧所导致的人的意识的一种调整，以补偿我们在经济或政治上的身份与地位，或者使我们在死亡的最终边缘之前得以获得勇气？这些都是真正的和开放的问题，它们并没有被“信仰”一词的使用所误导。正相反，它具有在整个宗教范围内确定出那极成问题的领域的优势，而且具有将它与坎特韦

尔·史密斯称为“累积的传统”这一历史领域区分开来的长处。因此，这种区分可以被无神论思想家、不可知论思想家和宗教思想家共同接受和利用。

作为有别于内在的个人信仰的“累积的传统”，是一种相当不同的问题领域，其中历史在不同程度上总是未可预断的。由于累积的宗教传统处在历史学家的研究范围之内，所以不论历史学家是否具有什么宗教信仰，它们对于历史学家来说都是同等或同样可资利用的。它们构成了信仰生活在其中曾经和正在得以表达的文化框架、某一特定社团的组织体制、惯例和律法、信条、教义以及神学体系。正是在这样的一种传统中才出现了信仰，尽管传统本身在信仰生活的交互影响下照例是易于
xi 变化的——有时是革命性的，但通常都是非常缓慢的。

这里存在着一个重要的论点，对此我可能会有别于坎特韦尔·史密斯。我把信条和神学列在了累积的传统的诸因素之中，而坎特韦尔·史密斯则在其论信仰的一章中把它们看成信仰的理智性表达而予以了探讨。而另一方面，他也说道，“神学是传统的一部分，是这世界的一部分”（原著 185 页）。在这个问题上，我希望能对第一序列的语言与第二序列的语言作出哲学上的区分。第一序列的宗教语言，就像我们在祷告、预言和宣道之中，就像我们在救主面前对罪的忏悔和对爱、喜乐与敬畏的自发性的表达之中所看到的那样，是对信仰的表达。而另一方面，神学语言则是第二序列的语言，它将信仰的第一序列的表达看作是在系统理论中予以阐释的素材。我认为，就算这个论点事实上有别于坎特韦尔·史密斯的看法，那也会与之相去不远。

坎特韦尔·史密斯将“宗教”“破解”为人的活生生的信仰与信仰发生于其中的累积的传统，这所产生的一个颇有价值的后果就是，使人们能够更易于看清和接受这些传统变易不居的、多种多样的历史特征。每一个可以辨识的传统，在漫长的岁月里事实上都已经经历了巨大的变化；而每一个传统，又仍正在以有时是可以预测的但大多时候都是不可预测的方式经历着变化。譬如，基督教传统在时间上和空间上都已产生了极其丰富多样的差异性。事实上，今日出生于比如说纽约的基督徒

所面临的这一传统的状况，很有可能会让一个出生于公元2世纪的罗马的基督徒感到面目皆非。这种鲜明的差别也同样存在于乔答摩涅槃后的那个世纪的印度的佛教传统与比如说在当今日本的佛教传统之间；或者在写作了《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gita*）之前与之后的印度人的传统之间；或者在先知时代的阿拉伯半岛的穆斯林传统与今日西非苏非派教团的穆斯林传统之间；或者在戈宾德·辛格（Gobind Singh）之前与之后的锡克教传统之间——诸如此类，数不胜数。

所以，坎特韦尔·史密斯这一重新概念化的尝试，其主要
xii 的影响在于：(1) 使我们从诸宗教是对应于社会—神学诸实体的观念中解脱了出来，也同样使我们从像“诸宗教中哪一种是真正的宗教?”这一无益或无用的问题中解脱了出来；(2) 确定了那在宗教上是最为重要的，同时在哲学上也是最为难以处理的，内在的、个人的信仰与经验这一领域；(3) 使得对于累积的传统的研究从铁板一块的幻觉中解脱了出来，并因而允许那丰富详尽的多样性——不仅是在诸传统之间的而且也是在每一个传统内部的——能够自如地彰显出来。这三大结果中的前两种还进一步开启了关于，譬如说，信仰、真理与文化传统之间的关系这样重大的问题；其中一些问题在坎特韦尔·史密斯的其他著作中已有论述——尤其是他的《宗教真理问题》（*Questions of Religious Truth*，1967）、《信念与历史》（*Belief and History*，1977）、《信仰与信念》（*Faith and Belief*，1979）和《走向一种世界神学》（*Towards a World Theology*，1981）。

在其所提议的范畴的这种转换中，坎特韦尔·史密斯实际上是巩固了这几十年来在对世界各民族宗教生活的学术探究中所取得的各种进展。对于我们在术语上的尽早转换与变革，他也许是显得过于乐观。这样的转换可能需要一个漫长的时期。本书的影响以及其核心性的论题已然可见之于一系列不同的领域之中，这些领域常常是过于独立的发展而很少会受到同一部著作的影响；这也许尤其适用于那些较为年轻的著述者的情形，包括宗教哲学家、宗教以及特定传统的历史学家、基督教与犹太教神学家、社会学家、人类学家以及亚洲信仰社团——佛教徒的，印度人的，穆斯林的，等等——中的现代思想家。

然而即使是我们不得不继续说到各种被命名的宗教和一般的宗教——因为这些术语在各种文献中具有如此深的根基——但凡是受到了《宗教的意义与终结》一书影响的人，当他在这么做的时候，都不可能不对语言所常有的根深蒂固的误导性保持一种敏锐的意识。我们或许可以预期，如今正在经历着的这些变化在未来将会变成普遍性的，而宗教的存在也将被视为存在于它的“信仰”的内在生活之中和各种“累积的传统”的外在生活之中。

约翰·希克

目录

序言…………………………………………… (1)
第一章　导论………………………………… (1)
第二章　西方的“宗教” ………………… (15)
第三章　其他的文化，“诸宗教” ……… (122)
第四章　伊斯兰的特殊个案……………… (193)
第五章　这个概念充分吗？……………… (275)
第六章　累积的传统……………………… (331)
第七章　信仰……………………………… (353)
第八章　结论……………………………… (384)

索引……………………………………… (402)
后记……………………………………… (425)

第一章 导论

一

1 何为宗教？何为宗教信仰？

这类问题，不论是从内部还是从外部来问，在今天都必须要将其置于一个宽广的背景之中，而且这还是一个要求甚为苛刻的背景。现代的探究者或许会把宗教看作是与他人相关的事物，或者他也许会发现和体验到宗教也是同他自身密切相关的事物。不论在何种情形下，当他试图去理解它时，他都会意识到不仅存在着许多传统的疑难，而且还有不少新的并发症。敏感的人已然明白他在此所要处理的是一个几乎无法破解的奥秘。一些近现代的研究者曾设想要剥去这一现象的一切超验向度，即通过将其解释掉的方式而对其作出解释。然而，尽管他们的每一种解释初听之下

似乎都有一些说服力，但它们彼此之间却是相互冲突的。他们仍将那种敏感留给了一个开放的领域，一个未知的或者说尚未征服的领域；而且这一领域现在已经被数量令人望而生畏的新资料所包围，它们使得这一问题更加复杂、更加令人困惑了。

这样，在任何一项能使一个严肃的现代探询者感到满意的分析中，都必须顾及到诸多需要考虑的因素。我们可以列举出
2 四五项较为重要的因素。首先，当然是科学。它既在一般的方面又在几个特殊的方面发挥着影响。在其最宽泛的意义上，它的相关性表现为，一种有关涵盖宇宙万物之经验世界的不断增长着的知识体；一种获得这种知识的不断深化的方法和心态；一种由它孕育而来的实际的操纵或控制性。就它在一些具体的研究比如说心理学、社会学、经济史以及那似乎已阐明了人的表面的宗教行为的特定的“宗教学科学”（Science of Religionswissenschaft）之中而言，科学的相关性也可以是极为具体的。科学在理智和实践两个方面，从根本上改变了一切人——包括那些愿意道德性地和精神性地生活的人——的生活；同样地，它也改变了学者对这一过程的理解。

其次，是宗教传统的多样性。除了数不胜数的较小的团体之外，世界上还存在着不是一种而是至少四五种主要的宗教社团。这每一个社团都声称拥有这样一种信仰，即拥有悠久的、令人难忘的甚或是辉煌灿烂的过去和对伟大文明的持续不断的并具有创造性的忠诚。这一点在理论上已有了解，而这种理论性的认识在今日则通过个人的接触和广泛的社会融合而获得了实践层面上的补足。譬如，对一个基督徒之信仰的任何完全的解释，都必须要为这一事实留下余地，即其他聪颖的、虔诚的、道德的人——或许还包括他自己的朋友在内——是佛教徒、印度教徒或者穆斯林。

同这一因素有几分相关的是在每一传统内部所存在的多样化这种更进一步的事实。所有的信仰都表现为多种多样的形式。换一个角度讲，这也可以被看作是一个有关权威的难题：现代人在宗教上所面临的指导的多样性，几乎也就等同于这种指导的阙如。持有一种宗教信仰而又不选择它的形式，已不再是一件容易的事甚或已是一件不可能的事情了。

另一个需要注意的因素是纯粹的变化这一事实。正如我们所知，世界是处在不断的变化之中的。同人的生活的其他方面一样，宗教这一方面也可以被看作是历史性的，是处在不断变化的过程当中的。现今想要澄清何为宗教的任何尝试，都必须
3 要考虑到这样的问题，即宗教经历了各种不同的发展阶段。而且这种尝试如果不想冒险就其未来可能会变成什么样子作出推断的话，它至少也应承认，就像我们所知的世上的任何事情一样，宗教也应该会继续变化下去。

最后，我们要提到的是信仰的生命力。那些困扰或阻碍着人们对宗教获得一种满意的理解的问题正变得越来越明显。然而宗教自身仍在继续着，在世界许多地区似乎还呈现出了复兴的迹象。在一个时期里，人们曾一度认为科学侵袭、比较宗教学、不确定性以及诸如此类的东西——换句话说就是现代性的侵袭——意味着或可能意味着宗教传统的逐渐衰落和消亡。然而这在现在看来已经不再是那么明朗了。那些位于信仰之外的探究者在试图作出解释之时必须要考虑到这一事实：尽管有那些“揭露出的种种真相”，人们仍然发现在宗教中有某种超越出批评家指责范围之外的东西。对于那些属于信仰内部的人来说，他们必须要竭力获得一些有关那种信仰的解说，而这将有助于他能公正地对待那些即使是在现代世界里也能够为其所用的价值。

虽则这种持续的或更新的生命力是普遍性的，但它同时也是具体的。如果一个人的解释只是适合于这多种形式之中的某一种，那他就是还没有理解宗教。另一方面，如果一个人的解释只是公正地对待了宗教性的某些一般的抽象形式，而在权衡下面这一事实上有失偏颇，即：对大多数信仰者而言，他们所忠诚和关注的并不是这些抽象的形式而毋宁是相当具体地，甚或是单一性地忠诚和关注于他们自己的独一无二的传统，抑或更有甚者，是这一传统内部的某一宗派，那么，他也还是同样地没有理解宗教。无疑地，在一个世界里如果其中一些人是印度教徒、佛教徒或犹太教徒，那么也必须要看到另外一些人则是基督徒或穆斯林。然而宗教之间甚至是宗教内部的冲突、藐视、必然的分歧以及可能被发现的共同的特征，则是十分重要

的而且可能还是具有决定性的。那种认定独特性不如共同性更重要、更真实的观点是没有任何先验的根据的。那些从事这一领域的探究者必须谨慎从事，以免在出发之前就随随便便地预先决定了：就各种社团之间的分歧性同它们之间的相似性而
4 言，要么是前者比后者重要得多，要么是后者比前者重要得多。倘不如此，也就是以一种肤浅随意或者无意识的方式，在一个有关宗教的最深刻的问题上作出了偏袒。在这一点上正如在其他问题上一样，任何有关宗教的分析倘若是明显附属于将要探讨的某个重要的问题之下，那么这种分析就不可能是有用的，即或是用于讨论的目的也亦复如此。

这样，基于这些以及其他一些因由，对人的生活的宗教性质以及对人的历史的宗教方面的研究，往往易于陷入缺乏充分性的田地。宗教哲学家已提出了一些有时也是富有洞察力和获得精心构思的解释，然而，宗教历史学家却为它们搜集起了一些具体的并且亦是显而易见的例外情形。宗教历史学家也已提供了一些在细节上毫厘不爽的精确描述，但是信仰者又无从在其中发现他由此涉足其间的那种实质。信仰者也已提出了一些具有深刻性和真实性等长处的观点，但它们只有对于那些属于同一或相近传统的人才是相关的或可以理喻的。心理学家或社会学家也已探究过了信仰的外在形式或变异形式，但它们或者忽略了那些使得这些外在形式保持着生命力的核心问题，或者忽略了这些变异形式所由以偏离其道的规范或标准——也许是太容易出现这些偏差了。局内人知道在他所使用的材料中有一些弥足珍贵的东西，但是他却无法吸收在一个旁观者看来已经是审慎地断定了的并能为之提供令人信服的文献证明的那些材料的外在的真理。

千百年来，人的宗教生活的丰富画卷为观察者提供了一系列令人困惑的现象，而对这些现象的诸多研究又给这观察者提供了一系列解释的嘈杂与喧嚣。那些想要去理解的人以及那些想要理智性地参与其中的人，面临着的是一个相当艰巨的任务。

二

5 的确，人们能够作出论证说这整个事业或计划都先天地是不可能的或不合理的。有些人已然主张，任何想要对宗教作出合理的或学术性的研究都注定是徒劳无益的。显然，我并不认为这些论证是令人信服的，否则我也就不会写出这部著作了。可以推测，那些费神来阅读或者浏览本书的人也同样不会接受这类消极的观点。不过，尽管我们没有发现这种观点最终是令人信服的，但我们同样也没有发现它们就是荒谬不经的。有太多的理由要求人们在接近和涉足于那被某些人以粗劣的修辞法将其称为所谓的“研究领域”之时，不仅仅需要有谨慎小心的态度，而且还需要有踌躇迟疑以及甚或是近乎于敬畏的心态。在这种情况下，以“一个领域”来作为类比可能会含有某种误导的意味。一块田野或领域，无论它是多么广阔，也无论它是多么难以被界定或包围，它都仍然是躺在我们的脚下，等待着被勘察，等待着最终被征服。然而，我们这一研究的题材或对象却并不是那么卑贱或消极，它不会任凭一个可能的勘察者在它上面随心所欲地踱来踱去。有人说人们在此必须蹑手蹑脚，小心翼翼，因为这是踏足在人们的梦想之上。而且，我们在沉思人的宗教时所看到的那种景象，不仅是无边无际地延展在我们之下，而且也是存在于我们的周围，在我们之内和在我们之上。它并不是完全消极无为地静候于斯，它还是拥有其自我主动性的某种活生生的、充满活力的事物。

对宗教的学术性探究面临着来自三个主要群体的挑战。第一种是那些蔑视比较性研究或经验性研究的人，因为他们认为对宗教的意义与性质的阐释以及对宗教的功能与过程的洞察，只能来自一种有关基督教——或伊斯兰教或其他某种他自己所信奉的宗教——的知识，因为它代表了最高级的宗教，或者是代表了那种惟一真实的宗教。这种人可能会认为，考虑其他的宗教只会导致虚构和歪曲而不是扩展和丰富自己的理解；人在
6 范围或广度上的增加是以在深度和真理上的牺牲为其代价的；对玫瑰花（roses）的理解绝不会从对丝质玫瑰花结（rosettes）

的研究中获益。

作为一种对非信仰者的批评意见，这并不完全是文不对题的。那些即使是并不认同这一看法的人也必须以尊重之心来对待它。所有的人都应当对下面这一点表示大大的首肯，即一个尚未领悟任何一种宗教之要义的人，并没有处在最佳的位置上以对所有的宗教的意义作出抽象和概括。

我们对这一论点的回答将在我们的论述过程中逐步形成。其中我们认为，人们没必要接受那些主张应当研究基督教（或伊斯兰教，等等）而不是一般的宗教的人所持的“非此即彼”的二分法。人们可以而且也应当既研究基督教又研究伊斯兰教和其他的个体传统，以便所做的解说最终既能够公正地对待一种信仰的洞见、力量或效力，同时又能够公正地对待所有信仰的事实。

此外，可能还会有这样的反驳，即只有信仰基督教的人才可能有对基督教的理解，只有是穆斯林才能够懂得伊斯兰教，诸如此类。同样地，我们对此的答复亦将在我们的论述中浮现。它部分地是出于这样的一种思路，即这个问题可以以不同的方式来提出，它既可以使这个问题尖锐化亦可以为这个问题提供可能的解决方法。

其次，对世界上各种各样的宗教生活的研究，亦可以被引向另一极端而遭到人们的贬抑，即：不是说它会有损于人的身份或尊严，而是说它超出了人的能力之上。这种论点可能会认为，在某种程度上所有的宗教（而不仅仅是自己的）所应对的都是神圣、超验和无限，因而那种试图使它们顺从于理性分析、经验调查、相互比较以及人的解说的努力不仅是不敬的而且也是徒劳无益的。

虽然被指责为不敬，但现代人尤其是科学探究者却并不会因此而逡巡不前。他将审视和检阅他面前的一切，不论它们是否是神圣不可侵犯的。不过，如果他是诚实的话，那么他会在上述那种指责中的另一半（即这一努力是徒劳无益的）面前暂缓前行，即：他对神圣事物的审视探究会受到应用于这些材料
7 的方法本身所固有的不当性的削弱和损害。宗教信仰者曾指责说，对宗教的客观研究会遗漏宗教所赖以是其所是的那一部

分。它分析的是宗教的外在形式而不是事物的内在核心，它研究的只是那可以被研究的宗教史的一个方面——即其世俗的表现形式——而忽略了或没有理解，或无法有效地处理那具有实质意义的部分。在此必须要警告那些探究者，以免他们通过对那些象征的研究而以一种煞费苦心、令人钦佩的方式得出某些看似真实的结论，然而，却同那些象征所指涉的事情风牛马不相及；或者是把象征与被象征物混为一谈，而得出荒唐的结论。

某些学者的那些不敬的，甚至是毫不顾及他人之感受的研究对此确实是难辞其咎。这种学者不客气地说就像是爬在金鱼缸外面的苍蝇，在那儿对缸里的金鱼进行着精细而全面的观察，一丝不苟地估摸着它们的大小，并确实为有关这一对象的知识贡献良多，但是，它们却从来也没有扪心自问，也从来不会发现，作为一个金鱼又是如何看待这一切的。

这同一论题的逆命题或反命题也可以从科学的一方推导而出，以表达对世界各种宗教之学术研究的不满。在这种情形下，反对者也承认——至少是心照不宣地——“精神”的超验性；但他们的观点是，那种超在性或不可驾驭性与其说是使那些结论归于了无效，不如说是从一开始起就使这一事业丧失了存在的资格。宗教信仰者坚持认为，宗教研究者除了应具有客观精确性和对宗教过程的准确的外部认识之外，还应具有富有想像力的同情、欣赏性的理解以及甚或是经验性的参与。而那些真正的科学家们——他们不太关心一个宗教学者是否应当具备这些特征——则注意到，一个宗教研究者无论如何都是常常具有这些特征的，而且有时还十分浓厚和明显，因而他们可能会推断说，他放弃了自己在学术界中的地位，放弃了自己在研究中的学术性。

因此，有人极力主张：一方面，任何对宗教的学术研究都内在地是不充分的；另一方面，任何有关宗教的研究都必然地
8 是非学术性的。无论是出自哪一方，人们都可以听到一种令人不安的控诉，即一种来自学术中心的宗教研究，要么有可能会削弱或损害那位于世界各信仰核心的有关终极实在的珍贵遗产，要么有可能会削弱或损害在最近几个世纪里所确立的，如

今体现在各大学传统中的那来之不易的学术遗产。

我之所以强调这些困难，正如我所说过的，是因为我觉得，人们在开始从事这一研究之际保持有一种正当的惶恐或惊惧感是极其重要的。人们最好能意识到自己正在做的是什么。在一个只有天使才能安然信步的地方，那冒冒失失的闯入者只能是个大傻瓜；不过，聪明者也许能够保持住他们的尊严，如果他们能意识到自己的傲慢自大，如果他们能小心翼翼地步入其中的话。

三

所以我们应当保持谦逊而不必为这一事业所面临的风险感到气馁。撇开这种种意想不到的风险或困难，在今天，这一任务已不再仅仅只是具有最终的合理合法性，它直接就是十分重要和迫切的一项任务。如果我们必须要全面而充分地面对我们现代世界所不得不面对的种种有关人的问题的话，那么，我们现今就需要对他人的以及我们自己的宗教作出比以往更为全面、更为充分的理解。

20 世纪的人所面临的两个最基本的问题——在社会层面的以及在个体层面上的——都涉及宗教：在群体意义上是如何将新近正在出现的世界社会（world society）转变成一种世界社团（world community）；在个体意义上则是如何在现代生活中发现意义。当然，对这二者的回答基本上都不属于理智探讨的范围。但倘若坚持下面这一看法也许并不是完全荒诞不经的，即要获得令人满意的答案则尤其需要一种比现今更为清晰、更为有效的宗教理解。

在后者即个体的意义问题上，传统宗教已经以它们传统的形式给出了答案。然而，许多现代人却发现自己无法领悟那些
9 答案，因为他无法理解这些以传统形式而出现的答案。也许人们可能会说，他不能使自己按照它们或在它们之中被加以理解。在前者即社团的问题上，答案尚在上下求索之中。不过，

我们在一个宗教与文化多样性的世界里必须要学会伙伴式的共处共存的功课。在全球一体化的进程中，“一个世界”或“一个人类”的技术与经济的方面，已经获得了大踏步的进展，或至少是正在受到那些最为杰出的人物以及那些最有影响的团体的关注。其政治的方面也处在积极而持续的考虑与研究当中，尽管在这一领域内的成功除了在极为重要的日常减灾防灾方面之外并不那么明显。而另一方面，人类凝聚力的意识形态与文化方面的问题则没有受到什么太多的关注，在这方面的进展也是乏善可陈；尽管从长远的眼光来看，它有可能被证明是极为关键的，是其他许多问题的基础所在。除非人们能够学会跨越宗教界限的相互理解与相互忠诚，除非我们能够建立起一个具有不同信仰的人们能够在其中共同生存、共同发展的世界，否则，我们这个星球的未来前景就不会是光明的。

而在个人的一方，作出一些强调也同样是颇为重要的。一个已经阅读了达尔文（Darwin）、马克思（Marx）、弗雷泽（Fraser）与弗洛伊德（Freud）的世界，一个已然了解了纳粹的邪恶并曾投下过两颗原子弹的世界，一个已经从帕洛马山（Mt.Palomar）① 上领略过那壮观的景象并目睹了太空时代之开启的世界，同时也是一个对一种新的宗教理解开放的世界；根据这种新的宗教理解能够使这个世界以不带任何遁词、虚伪与不合时宜的错误的方式来回应那超验的、被眷注着的实在。

一些人可能会主张，“世界社团”应具有某种宗教基础。他们认为一个持久而和平的社会既不可能由缺乏信仰的人所建立，也不会由那些信奉彼此对立而无法调和的信仰的人所建立。然而，他们也可能进而主张，惟一的救治方法就在于他们自己的信仰传统是否能够获得普遍的胜利。他们绝不允许存在不同群体应当达致有效的相互理解与接纳的可能性。在某些人看来，毋庸置疑，最好的局面似乎就是所有的人都变成罗马天
10 主教徒，或共产主义者，或信奉自由主义的普遍救赎论者；最佳的结果似乎就是所有的人都赞同宗教信仰当真无关紧要，或者应当将它看作是一种个人的私事。不过，除了那些发现这种

① 位于美国加利福尼亚州西南部，山麓有著名的帕洛马天文台。

观点不具有多少内在吸引力的人之外，还有许多人会认为这一局面在目前获得实现的可能性几近于无。即使是福音传教士，在现代世界里也必须得学会尊重和理解那些他希望取而代之的他人的信仰。无论是宗教信念还是睿智的观察都不能否认寻求对宗教信仰——包括那不希望被分享的信仰——的更完善的理解的必要性。

共存，即使不是人的多样性的最终真理，也至少是当下的一种必要，事实上，这也是一种当下的美德。

人们以不同的方式来崇拜上帝、以不同的方式来领悟上帝的事实以及即使是观念最为世俗的人都生活在那些首先是基于人们以不同方式来崇拜和领悟上帝的社会里的事实，当然都是些具有理智与精神意义的事实，它们提出了那些迫切需要关注的理智与精神性的问题。然而人们对上帝的崇拜与领悟以及他们以不同的方式来这样做的这些事实，同样也还是一些具有经济、政治、农业、医学与工业意义的事实。如果一个人在联合国大厦里或者是拉合尔（Lahore）的咖啡馆里逗留上一段时间，他就会明白事情的进展已经把宗教的比较研究所试图处理的那类问题，以极大的丰富性和迫切性强加给了人们。

不过在坚持比较宗教学关涉的是具有实际与即时意味的问题之时——即使对非宗教信仰者亦复如此，我绝非是想回避这一事实，即由它所引发的那些问题主要是具有理智与精神意蕴的问题。这是个宗教的问题，而且我认为宗教信仰者必须要面对它。信仰者不可能再像以往那样随便依靠下面某个陈腐老套的回答来蒙混过关，即除了自己的宗教之外所有的宗教都可以置之不理；或所有的宗教本质上都是相同的；或除了自己的宗
11 教之外所有的宗教都是荒谬的。我在这里不想费时来驳斥这些回答，而只是简单地评论说它们没有一种能够经得起那质朴的观察所做的检验——特别是一个拥有其他信仰成员为其朋友的人的观察。

我甚至可以不揣冒昧地讲，一个人自己所珍爱的信仰即使在他自己的社团之内，其未来的进展也会在比我们大多数人所意识到的大得多的程度上，依赖于其解决或处理比较宗教学的问题的能力。除非一个基督徒能够设法不仅在一个基督教社会

里或世俗社会里而且还要在这个世界里，在理智与精神上成为一个基督徒；除非一个穆斯林能够在这个世界里成为一个穆斯林；除非一个佛教徒能够在一个其他一些理智的、敏感的、受过教育的人是基督徒和穆斯林的世界里，为自己之作为一个佛教徒而找到一个满意的位置——我是说，除非我们能够共同解决由比较宗教学所提出的理智与精神问题，否则，我就无法理喻一个人究竟如何可以成为一个基督徒或穆斯林或佛教徒。

四

因而，问题是重要的。不过，困难依然存在，它们并没有被这一努力的价值性或迫切性所驱散。人们不应让信仰的合意性或者那些黯淡的选择的绝望性成为使自己免于认识和解决这些问题的借口。进展必将出现，但我们最好能够提醒自己，许多杰出而审慎的思想家已经为他们自己确定了界定宗教的任务——既有从某一特定传统内部来著述的宗教信仰者，亦有来自外部的观察者或批评家。然而他们却无法使彼此相互满意，他们的提议也没有一种能被广为采纳。倘若坚持认为，迄今所提出的宗教定义没有一种能被证明是令人叹服的，没有一种概括或归纳能够企近于充分完善的地步，这或许并不是什么冒昧唐突的观点。

我的看法是，这一点本身就为我们正在处理的这类事物提供了某种启发。

12 我并不是要自以为是地希望自己以某种“杰作”来取得成功，而其他的人，尽管条件也许更好，却只能在这一领域获得部分性的成功。我只是认为，如果我们能尽量从他人的种种尝试的局限性中汲取教训，方属明智之举。迄今为止的情形已清楚地表明，通过一种崭新的定向，通过更审慎、更周全地考虑与之相关的那些特殊困难的性质，通过探询新型的问题和追求新型的结果，在这一领域作出进展的时机已经来临。

现下的这本论著所探讨的是这样的一种可能性，即通过修

正质询这些问题的整个框架以向这些难题发起新的冲击而扫清战场。我绝不是要使我们致力于“什么是宗教的本质”这样的问题，相反，我认为，在且只有在这种形式的不恰当的问题被搁置一旁或被彻底抛弃之后，对人类的多种多样的、不断变化发展着的宗教状况的理解才会取得进展。

对于任何具体的传统来说其情形亦大体相仿：我将提出理由以表明，一个基督徒或者一个穆斯林对他自己的信仰的充分理解以及他们双方分别对对方信仰的充分理解，只有在他使自己摆脱了对基督教或伊斯兰教的实质或本质的关注之后，只有在他的注意力离开了诸如“什么是真正的基督教”、“什么是真正的伊斯兰教”这类问题之后，才会成为现实的可能。而不论是印度学家（Indologist）还是印度人（Hindu）全都受到了“印度教”（Hinduism）这一观念的严重干扰，如果不是误导的话。

我将坚持主张，不论是一般性的宗教还是任何一种特定的宗教，其本身都不是一个可加以概念性地理解的实在，也不是学者或信仰者予以探究或关注的有效对象。

最起码地，我认为对我们的概念化产物予以彻底的重估有可能被证明为是大有裨益的，对我们的那些预设进行严格的重新审查有可能为我们所寻求的某种理解提供一种新的线索。在人类认识史上经常发生的现象就是，那些最重大的进展往往是在人们的要求有所降低或减少——或者说，至少是那个时刻，
13 所要求的似乎较少——的时候出现的。通过对那些已被证明是顽固不化的重大问题采取悬而不决的搁置，通过尝试着把那些更易于驯服的新的和较小的问题按照现有的资料加以整合或架构，人们有时能够对那似乎已阻滞不前的探究作出局部的或不完全的推进；有时他们到后来甚至还会发现，他们已在不经意间完成了对那种主要障碍的侧翼包抄，这时他们还会发现那曾经阻碍人们前行的主要障碍到头来被证明为只不过是他们自己的错误观念的投射物。

不过，在我们所讨论的这个实例中，因为这种关注是宗教性的，所以在放弃那些传统的问题之时，人们必须学会既探究一些较小的问题同时又探究一些较大的问题。以“宗教”为探

究对象就是探究得太多，而与此同时这又是探究得太少。信仰所关注的是在基督教或佛教等之后或之外的某物或“某人”。学术探究必须满足于一些较小的事物，但与此同时又必须为那外延性的信仰留下空间。

我们的意思是，要做到这一点，学术研究就必须重新确定它自己的能力与局限，必须更谦逊地来抑制将其局限加诸信仰之上的尝试，必须更清楚地认明与它的能力相应相关的是什么。与此同时，信仰也必须要重现它的更广阔的视野。

我希望我已完全清楚地表明，在提议变更或放弃那些一度被看作是学术与信仰的核心问题之时，我并不打算回避那些问题所要处理的论点。从具有根本重要性的事情偏向旁枝末节，只能是满足一些琐碎狭小的目的；以此为代价来换取学识上的推进，只能算是一桩得不偿失的买卖。不过，人在思维上的调整则正好相反，就其能够使人处理那些先前被证明是顽固不化但又是极其重要的问题而言仍被证明是有效的。正是那“完全卷入的”（*engagé*）参与者，在持续不懈地努力理解着自己的传统（在我看来，是基督教），也正是那严肃认真的探究者，在持续不懈地努力理解着自己传统之外的其他一种或多种传统
14 （在我看来，主要是伊斯兰教），发现他们自己正不断地被面前的资料迫使着来修正他们那些基本问题原初形成之时奠基于其上的预设或假说。

一种新的定向不会有什么改善，除非它能为显然面临着抉择——要么是发现或至少接近于发现基督教或伊斯兰教的真正本质并使自己在这人心惶惶、混乱不堪的20世纪中叶的生活中牢牢恪守于它，要么就是放弃将它作为一种理想——的基督徒或穆斯林等提供助益。一种新的思路，只有在它对那些正在致力于探究何为真正的佛教或伊斯兰教或基督教这种学术问题的局外的探究者在学术上有所助益之时——当然对于作为局外人，但又拥有佛教徒或穆斯林或基督徒为亲朋挚友，并因而亲身卷入到了他们对这同一种问题的终极的但又是生存性的眷注之中的探究者也具有专业性的帮助之时，这种新方法才值得受到严肃认真的对待。

不是通过忽视这些人所面对的论题，而是在同所提出的问

题进行不懈的较量之中，人们开始醒悟到所提出的那些问题，其实并不真正意味着人们原先想当然地以为它们所意味着的东西。这样，人们就应当乐于修正而不是放弃他们的理解探求。

即便如此，由最终发现探究一种不同类型的问题其意义究竟是多么巨大所引发的解放感，也会受到一种不愿意在这如此基本的事情上，就如此盛行的概念作出彻底的转变的倾向所抵消或冲淡；而且人们也没有发现，在探究中，我们这一代人中所流行的概念，只是具有相对较为晚近的起源，人们的头脑只是缓慢地并且是相当晚近地才变成了这种类型的思维——它已证明自身不足以处理我们面前的这种现象——的囚徒。

因而，我们下面将转向对在这个领域中主宰着我们的基本思维的一些观念之起源，作出一番历史性的考察。

第二章 西方的『宗教』

一

15 如今，人们已习惯于认为，在人的生活和社会中，存在着某种可以被称为“宗教”的与众不同的事物；这种现象，在当今的世界上，表现为一系列为数众多的“次要的形式”——主要见之于那些边缘的和古怪的人群当中——和大约五六种“主要的形式”。这些“主要的形式”中的每一种都可以被称为“一种宗教”，并且这每一种都还拥有一个名称：基督教、佛教、印度教等。

我建议我们在此应当探究一下我们的习俗或惯例，对我们赋予其各种宗教名称并事实上将其称为诸宗教的做法作出一番审视和打量。虽然在我们的脑海中，已形成了这样一种因袭已久且根

深蒂固的观念，以至于这种探究本身都显得有些桀骜不驯、荒诞不经。不过，人们也许会承认，偶尔停下脚步，检验一下我们曾经想当然地加以接受的观念或许也是有所裨益的。我们应当考察一下，这种看待人的生活的方式是如何兴起和在何处兴起的，它是如何发展的，又是如何传播开来的。我们也应当思索一下它的种种含义，如果可以的话，我们也许能够发现在以这种方式所作的思考中所牵涉到的问题。然后，我们也许就能够进一步对它是否有效或在多大程度上有效这一问题作出考察
16 了。这种对人的生活的分析，以何种方式对事物作出了澄清，又以何种方式对事物进行了扭曲呢？

在保持着这种历史性的探究方式的同时，我们可以对上述最后一个问题作出实用性的重新表述。在对我们是如何逐步达到了我们现今对这些问题的看法的整个发展线索作出了考察之后，我们也就有希望能更好地看清在这一持续的进程中下一步的建构应当是什么。因为具有了这种历史眼光，人们将会看到我的提议并不像它表面上看起来那么具有激进性和破坏性。它们并不是要颠覆一种固有的立场，而毋宁说是提供了一种发展而已。如果说所提议的这种新方向乍看之下似乎是一种突然的转变的话，那也只是为了挽救这种因堕入歧途而陷于僵局的发展过程。这种一时之间仿佛是革命性的逆转，也因而将会被看作是一种朝向源远流长的古典进程的回归。

近来，宗教信仰同理性探究和随后的科学探究的相遇以及在各种不同的信仰传统当中日益增多的相遇，一时间导致了术语的混淆和对问题的遮蔽。这些相遇为我们确立了新的课题，但它们却首先搅浑了我们解决这一问题的方法或手段。通过更清晰地探查在我们的思维里所发生的这一切，我们就能够理智性地清理在现有这一情形中的各种因素，以使这每一种因素都能以焕然的活力更顺利地向前推进。

我们的方法将从简单的词语探究入手。因为我们使用词语的方式构成了我们思维方式的一个重要指标。而且，从更积极的角度讲，它也是决定我们如何思维的一个重要的因素。为了理解这个世界，也为了理解我们自己，如果我们能够对我们所使用的术语和概念保持一种批判的眼光，那将是大有助益的。

进一步讲，为了能理解其他的人和其他的时代，一个先决的条件就是，我们不能不加批判地预先设定他们所使用的词语的意义就等同于我们所使用的词语的意义。一部成熟的观念史，必须奠基于对新词语以及对旧词语在其含义上的新发展的细心审视之上。一旦做到了这一点，它就能深化我们对这个世界本身的实事求是的理解。

17 这里涉及了三个层次。第一，是人们所使用的词语。第二，是人们头脑中的概念，而且这些词语或多或少都是对这些概念的有效表达。第三，是真实的世界实在，而且这些概念或多或少都是对它的某些方面的完整体现。[1]

我们必须保持警觉，以免出于疏忽或缺乏历史眼光而忽略了有可能是极为重要的在词语用法上的变化；倘非如此，我们所阅读的过去实际上就不过是我们自己的杜撰发明而已。我们还必须保持警觉，以免无法领会在一位思想家与另一位思想家之间、在一个世纪与另一个世纪之间、在一个社团与另一个社团之间，那些隐藏在即使是相同的词语背后的在观念上细微或深奥的变化；倘非如此，我们所阅读到的他人的思想观念就不过是出自我们自己的头脑而已。最后，而且也是最为困难的是，我们必须保持警觉，以免我们把自己或他人头脑中的概念的有效性想当然地视作是不言自明的；倘非如此，我们就是把我们的观念强加于这个世界而不是从这个世界中抽象出我们的观念。

在下面的两章里，我们将逐一考察这些个体宗教的名称以及这样一种观念，即每一种宗教在某种意义上都是一个实体，都得拥有一个名称。在这里，自我意识还尚未到来。

现在，让我们来考察一下“宗教”这个词汇及其概念。

众所周知，这个词语极其难以界定。至少，最近几十年来，出现了一系列令人眼花缭乱的定义；然而其中没有一种能够获得普遍的接受。在某种与此类似的情形下，如果人们一再地无法取得任何令人满意的答案甚或也无法朝向这一答案作出任何可以加以辨识的进展的话，那么最终这将意味着人们一直所询问的其实是一个错误的问题。而在这种情形中，人们或许也会认为，长期无法澄清“宗教”一词的含义这件事情本身，

就意味着人们应当放弃这个术语；它是一个并不真正吻合于客观世界里的任何明确或具体的事物的扭曲了的概念。人们称之为宗教性的现象毫无疑问是存在着的。然而，那种认为它们在它们自身之中就构成了某种特定的实体的观念，也许只是一种没有什么依据的分析。

18 不过，也用不着如此匆忙。这个结论太过重大，它不能建立在如此脆弱的基础之上。作为一种替换性的想法，人们也可以这样认为，在有关宗教的各种定义上无法达成一致，也可能是源自这种材料的特性。因为一个人有关宗教的思考对于他之思考作为一个整体的生活与宇宙而言是具有核心性的。人们归之于这个术语的意义对于人在生存中所发现的那种意义来说是关键所在。所以，期冀在这个问题上获得一致，也许就是期冀在有关人类、真理与命运的那些终极问题上达致一致。任何社会科学家和哲学家，如果设想对这些问题的解答是轻而易举的，或者设想这种一致性是唾手可得的，那就太过天真幼稚了。

在后面，我准备提出一种看待宗教现象的方式，这种方式并不试图确定它们的本质所在，但它在我看来也许对那些浮现出来的问题因而也是有所助益的。不过，我们在此暂且将它搁置一旁。与此同时我还认为，人在“宗教”概念上不可避免的个殊性其本身是可以被导向富有成效地运用的。因为人们对“宗教”进行思考，既然他们已经开始思考它了，那么正如我们所说的，它对于他们的整个生活定向来说就是极其具有启发意义的；它能够成为他们整个思考的一个重要的线索。倘若我们能够对我们自身在这一方面的局限保持有清醒的意识，并且也能够意识到其他人的那些特殊的态度，那么我们将大大地拓展我们理解的视阈。

首先，我们应当注意到，我们称之为“宗教”的东西，与指称它的这个术语或者任何其他的术语的使用相比，所流行的范围要宽广得多，所持续的时间也要久远得多。在当今世界上任何[2]一个人类社会之中，都存在着某种我们——就像经验丰富的观察家所做的那样——可以称之为“宗教”或“一种宗教”的事物。在这每一种情形中，我们所能够观察到的都是在一个持续连绵的传统之中的最新的发展阶段；而这个传统，我

们现在可以肯定地说，至少可以追溯到10万年以前。[3]人无论在何处，都一直是我们今天所说的“宗教性的”。然而，无论是在今天还是在过去，都只有为数寥寥的语言，可以使人将“宗教”这一词语——尤其是它的复数形式——翻译到西方文
19 明以外的语言中去。的确，人们不得不追问，在任何没有受到过现代西方影响的文化中，是否存在着同这个词语相对等的概念。我认为答案是否定性的，只有伊斯兰教算是个部分性的并且还是饶有意味的例外。不过，我们在后面将会论及这样一种可能性：伊斯兰教之所以是一个例外，部分地是因为它在起源上同犹太—基督教的发展具有一种联系。

最起码地，有一点是清楚明白同时又是至关重要的，即任何时代、任何地区的人，即使没有某一特定术语的帮助，即使没有这一术语所意味着的理性分析，他们也能够“是”宗教性的。事实上，我已经感觉到，在某种程度上，如果没有这一概念，人们也许更易于是宗教性的；宗教这种观念能够变成虔敬的一个敌人。人们几乎可以这样讲，宗教者所关注的是上帝；而观察家所关注的是宗教。这也许太过刻薄，但它却并不荒谬。这对于那些属于不那么发达的社会里的宗教者或者具有不那么成熟的虔敬心的宗教者来说，人们在这句格言里也许必须要代之以与“上帝”相比不那么绝对的指称。这些人所关注的是经过中介——通过物神崇拜、仪式、教义等——的神圣者。同样地，在某些传统中，则需要有一种与“上帝”相比不那么人格性的有关绝对者的指称。但无论如何，认为“宗教”概念的兴起在某种意义上是同对宗教本身的实践的衰落关联在一起的，这并不完全是荒诞不经的。

当然，这还只是一个粗略的梗概。让我们对这一主题进行一番更为细致的考察吧。

二

这个词最初起源于拉丁词语“*religio*”，后来在多重含义

上被加以使用，即使在同一位作者笔下，其用法也不尽相同。但无论如何，它的初始含义，至少一直到罗马的宗教和其他生活受到强有力的、具有变革性的希腊影响以前，与它后来所变
20 成的情形相比是相当严格、相当明确的。现代学者[4]在以下的看法上存在着分歧：这个词最初究竟指的是一种外在于人的力量——这种力量强迫着人们采取某种行为，违则遭受可怕的赏罚报应——的一种禁忌呢，抑或指的是一种人在面对这种力量时的内在情感呢[5]（抑或，这种宗教性的内涵实际上只是一种最初是世俗性的词语的次级衍生物呢[6]）。但上述这两者之间的差异很容易变得模糊不清，因为这些力量，我们作为局外人会认为，是主观性地被感知的——尽管它们被相信或被体会到是居于某种客观的事物或仪式之中的。所以，“玛纳”被感觉到是居于其中的那种东西以及以清晰可辨的恭敬谨慎之情对待它的那种人，这每一种都可以被称为“*religiosus*”。存在着“*religiosae locae*”——圣所和“*viri religiosi*”——小心翼翼、毕恭毕敬地实践着各种相应的规定的崇敬或虔诚的人。

与随后千百年间这个名词之意义的数不胜数、自由散漫的发展相反，在此也许可以提请人们注意到这一点，即这个拉丁词语的形容词形式与它的名词形式相比具有更加稳定的历史。这或许是因为，依照人的生活的一种性质或者人们所感知的世界的一种色调或风格来思考这些事物，与依照某种独立的物质或实体来思考这些事物相比，前者要更为合情合理，或者无论如何都更为易于操作或驾驭。我们在后面将会考察这样一种观点，即如果我们学着把宗教或诸宗教看作是形容词而不是名词，也就是说把它看作是人或事物的附属性质而不是这些事物本身，那么人类的历史也许将会变得更为易于理解。

言归正传：早期的短语“*religio mihi est*”是富有启发性的。说某某事物对我来说是“*religio*”（“宗教性的”），也就意味着它对我来说是必须加以执行的（抑或，它对我来说是不允许执行的：这两种情形都可经常见之于与“玛纳”、“塔布”、“神圣”等相关的情形之中）。誓约、家庭礼仪、崇拜习俗以及诸如此类的事情，这每一种对一个人来说都是“*religio*”；抑或，这每一种所表明的都是这样一种矛盾心态：违背一个郑重

的誓约也同样可以说是“*religio*”，亦即是“塔布”——正如我们所可能说的，是渎圣的。

21 同样，仪式性的礼仪本身也被称作是“*religiones*”。在整个拉丁语用法当中直至其发展的终端，都可以发现这个词语所具有的仪式这一含义及其所具有的对某一特定实践的外在性的恪守或遵行这一含义。也许，这一点同罗马的这样一种倾向有关：他们对我们所称为神圣的东西的感知，与其说是（或仅仅是）以一种“形象”或“神”的形式，不如说是以一系列标准化了的行为的形式而实现的。[7] 人们在后来的作者的著述中，每当遇到这个词语之时，都应当牢记这样一种可能性，即这正是该词的含义之所在。这样，某一特定的神的“*religio*”，亦可以指称在这一神的圣殿里的传统的崇拜模式。

这种特殊的看待和感受世界的方式已经在很大程度上消失了。今天，我们大多数人都已习惯于另外一种迥乎不同的宗教定向了（不论我们接受它与否）。因此，我们就需要有极大的想像力，才能理解古罗马的情形：在那里，崇拜实践在某些重要的方面要比神更为重要、更为神圣。因而，指称各种仪式的“*religio*”一词，在客观上指称的是我们倾向于称为某种信仰或态度的外在表现形式的东西，而这对我们来说则主要地被导向了别处。不过，它却聚集起了高度充盈的情感意蕴和主观指向；对此，我们主要地不是将它们与仪式联系在一起，而是将它们与这些仪式以其名义加以奉行的那种超验的实在联系在一起。

到公元前1世纪时，罗马的生活已经发展得相当成熟；它在希腊思想的影响下，出现了两部重要的著作，它们对于我们所关注的问题的发展可谓意义重大。一部是卢克莱修（Lucretius）的激烈而鼓动人心的诗作 *De Rerum Natura*（《物性论》）；它欢迎以科学的唯物主义将人从“*religio*”的重负和恐惧下解放出来。另一部则是西塞罗（Cicero）的 *De Natura Deorum*（《论神性》）；它文雅地予以沉思的对象不是宗教本身，而是，正如其书名所表明的，我们可以称为宗教的对象的东西，即神圣者。

重要的事情在此只是初露端倪。它在罗马时代没有能够获得什么结果，但在消失隐退于奥古斯都对早期罗马宗教传统的

复兴以及随后不久基督教会的大流行之前，在这里为它勾勒出
22 了一个大致的轮廓。因此，尽管它只是存留为了一种暗示或遗痕，但人们却的确可以从这种哲学“启蒙”中领悟到一些东西：在这种情形中，明智者可以站在所有宗教行为之外，作为一个反思性的或批判性的局外人对它作出沉思。

因而，在这里也出现了——但同样地，亦只是初露端倪———种新的宗教观念，即作为一种伟大的客观性的事物。它被设想为，不是由人所从事或制作的某种事物，也不是由人所深深感受领悟到的某种事物，亦不是对人的意志发生作用譬如苛求顺从、威胁灾祸、提供奖赏、将人约束在其社团之中等的某种事物，而是第一次被设想为一种具有思辨意味的理论性的实在，被设想为一种概念化的抽象而不是一种决定———种抽象出来的，对他人卷入其中的某种事物的概括。

在其多达六千余行的长诗中，卢克莱修只有八次使用到了“*religio*”一词，有六次使用到了它的复数形式[8]；而且从总体上讲，正如其书名所表明的那样，他也许更多地关注的是宣扬自己的世界观而不是抨击他人的世界观。在某些情形中，这一词语所具有的宗教实践、宗教仪式的含义也同样是清晰可辨的。不过，在开篇不久的一个引人注目的段落中——它在某种程度上为这整部诗作确定了基调：他实际上是将“*Religio*”人格化为了一种注视着人类的天上的存在物。[9]在此处以及其他三四处行文中[10]，宗教之作为一种“伟大的事物”的观念就应运而生了。

应当注意的是，诗人所抨击的实际上并不是诸神，他甚至还要到诸神那里寻求援助；他所抨击的只是人们崇拜和畏惧诸神的方式。令人奇怪的是，他把这些方式称作是“不虔敬的”[11]；而在一段热情洋溢、铿锵有力的诗文中[12]，他将真正的虔敬描述为并非是传统的罗马仪式的繁文缛节，而是本质上近乎于神秘的一种寂静。

而西塞罗所关注的不是作为一种现象的宗教而是诸神。就他的论述所采取的是一种人与诸神的关系这一立场而言，他所讨论的主要是哲学家们有关诸神的观念，而非传统的宗教实践。（实际上，他对于他的社会中的传统的宗教实践并没有什

么太大的兴趣。）因而，“*religio*”这一术语的出现尽管是经常
23 性的但却是附带性的。在其虚拟的讨论会中，他让发言者们在不止一种意义上使用着这一词语。实际的仪式是它的一种含义，这尤为适用于该词的复数形式[13]；或者，更为准确地讲（这尤为适用于它的单数形式），是对这种仪式的实施。[14]不过，在他对这一词语的用法中，存在着一种明确的面向个人主义与主观主义的倾向。那么在这种情形下，“*religio*”就是一种态度。

他不仅一般化了而且还在极大的程度上将“*religio*”的古代意义弱化为了人在未知者那异乎寻常的、令人恐怖的力量面前所体会到的那种敬畏或惊惧。不过，他通过把它设想为人的生活的一种情感或一种属性而保留了那种定向。[15]只有一次，他直接表明了“*religio*”是某种位于人们心灵之中的东西。[16]在他提出他那一直沿袭至今的在“宗教者”与“迷信者”之间的重要区分之时[17]，他将这两者之间的区别奠基在了他们之作为崇拜者而在实施其仪式时所持有的那种态度之上。[18]

因此，总的说来，尽管是附带性的和间接性的，但西塞罗的著作仍然以温和儒雅的方式对这样一种宗教观念——即作为人的生活中的一种一般性的东西，亦即一种对诸神的崇敬与应有的勤勉的态度或实践——的发展作出了贡献。如果说卢克莱修强化了用这一词语来指称某种“外在的”对人发挥着影响的东西这一发展脉络的话，那么西塞罗的指称通常则是某种内在于人的东西。

三

在宗教情形中下一个重大的发展是一种颇为激进的发展——它被缓慢地并且是非常不全面地反映在了一种有关宗教的观念的发展之中。在随后的几个世纪里，在这一领域里一种相当新颖的事物出现在了地中海世界当中，并最终主宰了它，

即一种系统的、有组织的社团；对此用现代眼光来回顾时可以将它称为新型的基督宗教。它不仅在内容上而且在形式上都是新颖的。用现代术语来说，这是一种新型的宗教。

24 不过，这些术语并不是在那个时候卷入到这一过程中的那些人用来概念化那正在发生着的一切的术语。基督教社团所引入的这种观念，亦即涵盖这一崭新的现象的一种崭新的观念，是“教会”（希腊语与拉丁语：“*ecclesia*”），即用这一术语或观念来表示这种被注入到先前相当无形无序的希腊—罗马世界的宗教生活当中的这种结构化的——并且是动态的——社团。那些先前已经了解了（并且其中一小撮人才刚刚开始对此作出一点儿沉思）主要是同形形色色的神灵、地点、时机等联系在一起的一大堆五花八门的宗教实践的人们，而今却发现自己面对着的或受到其挑战的或以胜利者的姿态生活于其中的，是系统化的、一致性的宗教生活这样一种崭新的、大规模的社会实在。

几乎是与此同时，其他一些具有新的信仰的社团，它们在形式上与基督教信仰大体相仿或者至少是对本地传统来说具有同等的新颖性，也正在被从东方引入罗马世界。我们将不考察它们对我们正在追溯的这一发展过程的贡献，而只是注意到，它们的出现证实了将要开始出现一种新的、竞争性的处境。这种新处境的“非此即彼的”特性极为重要，它引入了作为一项影响深远的创新的“界限”观念。

不过，正如我们所表明的，“宗教”这一概念同这种新进展并不完全是并驾齐驱的。

基督教团体，为了用语言来表达他们正在体验到的和正在宣告的新生活，在他们的新词汇里，除了“*ecclesia*”（教会）这一术语之外，还引入了其他的因素。其中最为重要的首推“信仰”这一新概念。[19]此外，他们当然也从旧有的宗教生活中吸取了大量的术语并一直光明正大地保存到了今天：例如虔敬、崇敬、崇拜、神圣、仪式、教堂等。这只是随便举出几个来自拉丁语系的实例，在这其中就有“*religio*”一词，它从一开始就频繁地出现在了拉丁文基督教著述之中。

实际上，一直到公元4世纪，对这一术语使用的频率都要

25 高于以后的岁月。这似乎表明，在这个词语的使用频率与宗教的多元性与竞争性这一历史处境之间存在着某种相关性；在这样的处境中存在着多种“宗教”，而基督宗教只是其中之一——这样一种处境，先前在拉丁世界里闻所未闻，随后又在历史的长河里复归于湮没。到公元5世纪，当基督教教会在实际中消除了它的各个竞争对手之时，对这个词语的使用就大为减少了，并事实上几乎是消失了。但是，在此期间，它的意义仍然获得了发展，而这个词语也被整合到了基督教传统当中并为现代所继承。因而，我们必须要考察所发生的这一切。

所有的早期教父都使用了这一术语[20]——在多重的含义上。正如我们已经看到的，这一词语在其含义上远非那么精确。基督徒们新的宗教生活，在许多方面都大大有别于同罗马世界传统的崇拜礼仪密切相关的那种生活方式，尤其是在前者具有更大的包容性这一点上更是如此。这种新信仰的一个突出的标志，就是它以一种全新的方式分化到了信仰者生活的每一个方面：道德生活、社会生活、理智生活以及礼仪生活等。其结果之一就是，“*religio*”这个术语，一旦被基督徒采纳，很快就会变成一个与以往相比具有多方面指涉性的词语，并禀有全新的深度。但它在清晰性上却毫无进展。

这个词语继续被按照它惯有的具体指涉，特别是其有关仪式和惯例的指涉，来加以使用。[21]这对于它的复数形式来说则显得尤为正确；其标志是，基督徒们经常使用它来指称被他们加以谴责的属于希腊—罗马崇拜的传统实践。不过，在指称他们自己的宗教生活时，他们还是极为丰富地发展了这个术语。在这种情形下，它也被用来指称仪式实践，甚至还可以发现它在这种意义上是复数形式的。由此而来的一项创新性的发展，或许是，亦用“*religio*”一词来指称教会的结构性的组织——它具有各种不同的教阶层次。[22]

然而，同这种形式并行的，同时人们也可以说是与之相对的，还有“教会”的宗教实践对那些利用它们的人来说具有前
26 所未有的广泛而深刻的意义这一事实；这意味着作为表示对上帝的崇拜的“*religio dei*”这一词组，具有了重大的新的意义。另外，这些作者也可以被看作是推进了这样一种主观意识：

“*religio*”成了出于崇拜者的那种情感，成了他面对那“全能者”并事实上是面对整个宇宙时的态度。这有时还包括有那古老的敬畏恐惧意识，而今以一种更新了的生动性又获得了重生。同时，随着信仰者在这种新社团中发现了一种新的个人与神性的关系，“*religio*”一词也变成了人与神之间的纽带关系的名称。而且，与这一定向的新的涵盖一切的特征相一致，人们偶尔也可以发现这样一些实例：在那里，这个术语似乎是未加区别地指称着信仰与实践的整个混合体——它既是内在的也是外在的，既是社团性的系统也是个人性的虔敬。不过，这种情形是偶然的和罕见的。

除此之外，还存在着某些属于某一特定类型的次要的发展。例如，在公元 4 世纪，“*religio*”曾被用作“一种称谓，尤其是用来指称某一主教或其他的神职人员”：“圣洁的阁下”或诸如此类的意思。[23]

对我们的意趣来讲，更为有意思的是出自宗教多元性这一新的处境之中的那些发展趋势。在此似乎存在着这样一种认识，即那些在教会之外的人的宗教方式无论显得有多么“怪异”[24]，然而，一种共同的人的宗教性却可以使我们与禽兽区别开来。[25]

不过，人们更应该指出的，则是一种与此相反的具有重大意义的突变趋势。在无数的情形中，人们都可以辨识出这样一种含义：它反映的是宗教体系之间的冲突以及新的排他性的处境——在这一处境下，在这个地区第一次出现了这样一种至关重要的观念：如果自己以某一种方式崇拜神是正确的，那么邻人按照另外一种方式去崇拜神就是错误的。这种取代了先前多种崇拜模式、多种崇拜对象不自觉地共存共处的泾渭分明的抉择，对于基督徒来说首先不是一个需要加以概念性地理解的理智问题，而是一个戏剧性的生存问题。成为一个基督徒也就意味着拒绝参与传统仪式的种种礼仪，而拒绝参与传统仪式的种种礼仪常常也就意味着是被处以死刑。

27 殉道，深刻而清楚地表明了在宗教领域里出现了某种外来的新事物。

有关这一点的最初的迹象之一就是来自阿诺比乌斯

(Arnobius) 的短语“*nostra religio*”及其具有反义性质的短语“*vestra religio*”或“*vestrae religiones*”。[26]这种对立或对照用更为客观性的术语来表达就是“*religio Dei*”与“*religio deorum*”之间的对立。[27]在这些相互对立的词组中，这每一个对照组的后一个词组也许都可以最为妥当地译作“你们的仪式实践’、“你们的崇拜方式”以及“对诸神的崇敬或膜拜”。而“*nostra religio*”，我认为表示的则是“我们的崇拜方式”，以对立于那些异教徒的崇拜方式——对此这些作者甚至连外在的俗套形式也一概予以拒斥。不过，它有时表示的意思比这要更为丰富。但我认为，如果将这些术语理解成任何类似于现代的“我们的宗教”、“他们的宗教”之类的具有如此鲜明包容性的概念，倒是犯了一种时代误置的错误——尤其是在后一种情形下：只有那纯粹的仪式实践是悬而未决的。尽管如此，可以肯定的是，它仍然是朝这一概念迈出了重要的一步。[28]新的界限观念开始逐步成型：一个群体的“*religio*”，明确而完全地有别于在这个团体之外的人的“*religiones*”。

下一步更为引人注目的发展是由拉克坦修（Lactantius）完成的。为了表达他的这一信念，即按照基督教会的方式对神的崇拜是正确的而他所观察到的传统膜拜的实践与仪式则是邪恶的、无益的和错误的，他引入了“*vera religio*”和“*falsa religio*”这样一些术语。可以看出，那种“只有一种宗教为真，余者全都为假”的观念，是比这些术语所表达的意思要更为发达、更为成熟的观念，如果我不是大错特错的话[29]；因为正如我们不久将要看到的，我们这一概念在随后的发展史就证实了这一点。当然，人们还是发现了那些用以表示最终变成了一个极其重要的观念的词语。而在公元4世纪，由这一概念所引发的那些含义，如果不是这个概念本身的话，则是主要的。[30]崇拜可以为真或为假这一观念，是一个需要我们暂停脚步，对其作出一番考察的观念；然后我们将重新回到这一论题上来。

在这些著述中，一个更进一步的观点是极为重要的。它们的用法不仅反映了一个现代人可能会称为一种宗教与另一种宗
28 教之间，或者至少是一个社团及其信仰与实践与另一个社团及

其信仰与实践之间的正在出现的区别。而且，它还以一种不精确的方式，反映了哲学（“*sapientia*”）作为其中的第三方这样一种奇特的卷入；而“哲学”本身在这个时候，对某些人来说已经变成了古老的宗教传统及其方式的一种替代物。我们在前文曾经指出，卢克莱修和西塞罗所着手从事的工作并未产生什么结果：对一般性的“*religio*”的理智的批判（在那个时候，这必然意味着的是一般性的异教徒的“*religio*”）还只是停留在它的初始阶段。而现在，对异教徒的“*religio*”展开抨击的基督徒，却发现自己在某种程度上同这种理性主义联合在了一起，以与传统的膜拜相对立。在拉克坦修的“*falsa religio deorum*”，“多神教的虚妄崇拜”，这一概念中，呈现出了西塞罗的观念，甚至是卢克莱修的观念中的某些东西。[31]而在积极的一面，他则将“*vera religio*”与“*vera sapientia*”关联在了一起。[32]宗教的观念正在变得更为复杂、更为深切。

在拉克坦修的时代，早期西方文明在提出一种详尽的、全面的、哲学的“*religio*”概念上，处于将要迈出这关键性一步的边缘。

然而，这一步并没有迈出。这个问题实际上是被放弃了，并一直沉睡蛰伏了千年之久。

不过，在离开这个话题之前，必须要提及以下两位人物在这整个发展过程中的作用。第一位是哲罗姆（Jerome），在其《圣经》的拉丁文译本中，他在几个地方使用了“*religio*”这一术语，并因而将它固定在了西方基督教传统当中。他是在一种仪式的意义上使用这个词语的，以翻译在《新约》中所使用的希腊词语“*thrēskeia*”、“宗教礼仪”、“仪式实践”、“崇拜方式”[33]以及在《旧约》中所使用的表示宗教礼仪与仪式规定的各种术语。[34]

第二位是圣奥古斯丁（St.Augustine）。他是在文艺复兴之前最后一位对这个概念表现出浓厚兴趣的作者。他接受了对这个术语所使用的众多含义中的一种含义，并且是极其重要的一种含义。对此他撰写了一部著作。这是第一次由一位基督教作者着手详细阐述一种有关“*religio*”的观念，而不只是人云亦云、随随便便地使用这个术语。他的解说是一种细致入微的、

29 持久性的解说，因而值得予以足够的重视，特别是考虑到这种特定的有关宗教的词语表达形式对我们生活在现代的人来说已变得至关重要，我们就更有理由对其作出足够的关注了。圣奥古斯丁为他的著作冠名为“*De Vera Religione*”。探清他的这种表述究竟意味着什么是我们整个讨论的基础之所在。

任何准备将这部书的标题翻译为“论这种真宗教”（“On the True Religion”），并假定这位作者既然已经是一位基督徒了，那么他必定也会认为“这种真宗教”就是基督教的想法，都暴露了人们所具有的各种现代倾向与预设。事实上，这是一种误译。一种更为贴切的译法应当是不带定冠词的“论真宗教”（“On True Religion”）；这一观念同“论正当的虔敬”或者“论真正的崇拜”之类的问题是处于同一序列之中的。[35]正如作者本人所近乎于如此这般地说出的，这部书“详尽地并以多种方式说明了‘*vera religio*’所意指的是对那惟一的真神的崇拜”[36]。该书几乎没有提及“基督教”[37]，并且是在一种与那超验之神的个人性的关系这一热切的、回味悠长的、持久不绝的肯定当中结束了全书：“万事万物都来自于他、通过他并居于他之中。荣耀归之于他，直至永远。阿门”[38]。

对该作者而言，“宗教”并不是什么仪式或信仰的体系，也不是什么体制化的或适宜于外部观察的一种历史传统。它毋宁是与神的荣光和爱的一种生动真切的、个人性的相遇。

在他看来，教会就是为了促成这种关系而存在着的。[39]

他是一个柏拉图主义者，并声称基督教信仰是对柏拉图的真正实现形式。[40]他的阐述在于力图培育其读者的心灵逐步从属于这个世界的善的事物转向隐于这些事物之后的最高级的善，即上帝。他明白无误地指出这个世界只是由善的事物所组成的[41]，并讨论了人对这些事物的爱以及由此而产生的对这些事物的崇拜（太阳、星辰、世界、嗜好）。“我说没人会认为
30 不存在什么他应该去崇拜的事物。”[42]然而，在他看来，当一个人应当去追求更高级的善的时候却去追求较为低级的善就是错误的。

人的问题在于从尘世的善上升到永恒的善、从肉体的善上

升到精神的善、从感性的善上升到理性的善、从最低级的善上升到最高级的善。[43]他认为，所有的崇拜都是对某种善的事物的崇拜，而真正的崇拜则是对至善即上帝的崇拜。

终局是神秘性的。因为最终，“*religio*”是将我们与造物主本身（但愿这不是任何受造物）联结在一起的纽带[44]；在我们的心灵之中并没有什么外来的事物可以使我们借以将“他”认作我们的“父”与“真理”，我们惟有凭借那内在之光来认识“他”。[45]

这就是所提出的“真正”宗教的概念，这是第一次郑重其事地提出[46]，在人与神之间存在着一种应当维持下去的理想的、完善的或本质性的关系。它不受时间限制：它“自古即有，且从人类之初一直到基督道成肉身从未阙如。然后，那先前就已经存在的真正的宗教就开始被称作基督宗教了”[47]。在此他并不是在声称“我的宗教就是这种真正的宗教”——实际上，他承认，他正在谈论的东西超越了他自己对它的理解范围。[48]他所要论述的是，人的真正的本质是在个人与神圣紧密的“结合”之中而实现的，而基督则使得这一点成为了可能。

尽管如此，在“真正的”宗教这个词组中还是存在着一种新的观念。而这个观念是有助于促成向后来制度化的意义的那种转变的。由于它是一种柏拉图式的形式，所以即便它是极为个人化的东西，它也仍然是普遍性的并在某种意义上是可以转移的；而这也许就使得其他的人在后来把它理解成了某种一般性的社团所有物，并最终是可以与一种公开的制度性的现象等同在一起的东西。这最终就导致了“一种宗教（在后来的意义上）为真，余者皆为假”的观念——这是人类历史上的一个重大的转折点。

拉达克里什纳（Radhakrishnan）曾评论道：“犹太人最先发明了只有一种宗教能够为真的神话。”[49]人们明白他所指的是什么，但我认为，这种分析是不准确的。犹太人所肯定的是只有一位神是真的；人们也许会认为这也同样是应该受到谴责的，但这二者却并不完全是同一回事。同样地，也并不是奥古斯丁引进了这种观念；这是一个比这世界所可能想像得到的要

复杂得多的错误。“宗教”这一概念在最初不得不经历更多的
31 发展演化。其先驱者们，通过对他们那个时代被他们看作是虚假的宗教传统（“*religio*”一词当然主要指的是它们）的尖锐抨击，而为它播下了种子。然而，这些种子在长达一千余年的时间里却并未开花结果。或许，这部分是因为教会的胜利以及那些异己的传统及其与它们的冲突的消失；部分地是因为奥古斯丁的柏拉图式的个人与神圣的炽热的相遇，尽管这种炽热的相遇在后代人那里无法再次点燃。

四

无论如何，在奥古斯丁之后，这个词语就很少使用了。如果说早期教父们在使用“*religio*”一词上的突出特征是其丰富的多元性的话，那么贯穿整个天主教的中世纪的引人注目的事情，就是这个特定的术语又变成了那么微乎其微的一道涓涓细流。对于中世纪的教会来说，那重要的词语一直都是“信仰”一词。这样，也就不仅是在术语学上而且也是在基本的定向上，与《新约》保持了同一步调。信仰是人对上帝那活生生的实在的动态性回应。只要它是活生生的，宗教的观念也就不会是多么重要的。[50]

相应地，这整个时期也就不需要我们做过多的逗留。可以看到，“*religio*”这个术语有一种含义在整个中世纪都相当稳定，这就是它在“仪式”这一意义上所派生出的一种发展，亦即以“*religio*”来作为修道生活的一种专门化的指称。这从公元 5 世纪起即有例证。[51]这个形容词甚至还被用来指称某一修会中的一个成员：“the religious”成了区别于平信徒的圣职人员的一种指称。类似的情形亦可见于它的子系语言当中：“religion”在英语中——在《牛津词典》里——最初的含义是“由修道誓愿所限定的一种生活状态”[52]；这可由公元 1200 年的资料予以佐证。这一点也仍然可以从罗马天主教的诸如“to enter religion”一类的短语中看出其遗痕。此外，这个术语

还被用来指称“一种特定的修道或修会的规程或规则”；在这种意义上所使用的一个复数形式的实例可以追溯到大约公元1400年，所以那时说到“religions of England”，其含义也就是指英格兰的各种修会。[53]

32 圣托马斯·阿奎那（St.Thomas Aquinas）也主要是在这个意义上来使用这一词语的[54]，尽管他也曾简要地涉及这个词语的更为一般的意义。在他的巨著《神学大全》（“*Summa Theologica*”）中有几个段落涉及了这一词语（就其英译标准版而言，在这部20来卷的巨著中约有十几页的篇幅[55]），并探讨了诸如它是否是一种道德或神学美德一类的问题。无论如何，在他看来这都是灵魂的一种行为：它是信仰者朝向对神的正当崇拜的驱动和激励。[56]此外，饶有意味的是，即使是像阿奎那这样一位谨慎细致的思想家，也在不同的场合将这一术语运用于了至少三种不同的事物：信仰的外在表达[57]，朝向崇拜神以及崇拜本身的内在的动机[58]，以及具有奥古斯丁风格的（他引证了奥古斯丁）将灵魂与上帝联系在一起的纽带。[59]不过，总的说来，这个概念在他的思想中并未发挥太大的作用。[60]

这对于他那个时代来说亦复如此。人们如今习惯于将这一时期看作是整个基督教历史上最为“宗教性的”一个时期。[61]尽管如此或者说正因为如此，在整个中世纪，就我所能够断定的而言，没有一个人曾写过一本专门论及“宗教”的著作。[62]

总而言之，这个概念似乎是没有受到过什么关注。[63]

五

相比之下，在近现代，正如我们所知的，这个问题变成了一个极其重要的问题。这肇始于文艺复兴时期，延展于宗教改革时期，转变于启蒙运动时期，并于19世纪得到了发展。下面，就让我们转向对它们的讨论。[64]

在一本既不重要又不著名的同名小册子之后[65]，这种新的定向开始于意大利文艺复兴运动中一位重要的思想家，马尔西利奥·费齐诺（Marsilio Ficino）的一部才华横溢、影响深远
33 的著作。费齐诺为欧洲提供了柏拉图（以及普罗提诺）著述的第一部完整的拉丁文译本，其主要的原创性贡献在于提出了一种人文主义的基督教柏拉图主义这样一种合成性学说。在公元1474年，他写下了“*De Christiana Religione*”[66]。人们惊讶地意识到，这个词组或短语在当时是相当新颖的。[67]它后来变成了一个常用短语[68]并一直延续了下来，但在意义上发生了深刻的变化。

费齐诺在写下这个短语之时，在他的头脑里肯定没有今天在面对“基督宗教”（“the Christian Religion”）这一短语时在人们脑海中通常所联想或浮现出的那些东西；因为今天人们认为这一短语就是意味着某种教义与仪式的体系，某种制度化的现象或历史性的发展，世界上的“诸宗教”之一。对于这些事物，费齐诺使用了其他的表达方式。他认为，在不同的时代和不同的地方，人们崇拜上帝的方式（“*ritus adorationis*”），在神的应允下，可以是多种多样的。“也许正是这样一种由神意所注定的多样性，才把这宇宙装扮得分外艳丽。”[69]另一方面，费齐诺将其命名为“*religio*”的那种东西对人来说则是普遍性的。事实上，它是人之区别于万物的最为基本的特征，它是内在的、自然的和根本性的。[70]它是神授的使人之为人并借以认识与崇拜神的本能。[71]

如果它是内在于人的本性之中的，是稳定不变的（“人们的一切观念、一切回应、一切习俗都会变化——惟有‘*religio*’例外”[72]：显然，他所指的不是那些外在的形式！），那么，将一个形容词“*Christiana*”用于它究竟意味着什么，乍看之下就是难以理解的。如果宗教性（religiousness）——正如我们所可能翻译成的——是来自神的人之本性中的一种特性，那么它能够是各种各样的吗？正是为了解决这一难题，他才撰写了这部著作。倘若我们能够回想起下面这一点，这一困难就会迎刃而解，即对于柏拉图主义思想家来说真实的形式是理念；在人类的历史中、在男男女女的生活里，那实际发生的

事件或多或少都是不充分的，是近似性的，都属于那种理念或多或少“不真实的”实例。[73]“*religio*”不能够是多种多样的，但它又能够是，并且就是以不同的真实程度而存在着的。因而无论以何种方式——甚至是“不正当的”方式，来崇拜神，也比那出于傲慢而压根儿就不崇拜神的情形要好。所以，
34 所有的宗教在某种程度上都是好的。[74]不过，由于神即“是其所是的神”，亦即一切善的顶点，万物的真理，启迪心灵的光，所以，最好地崇拜“他”的人，也就是以行动、善良、真诚的言谈、明澈的心灵以及爱，来孜孜不倦、始终如一地崇敬“他”的人。费齐诺还试图表明，这样的人，无论他们是谁，都是在以基督所彰显和教导的方式在崇拜神。[75]这就是他所说的“*Christiana religio*”这一术语的含义之所在。

（同时，这同样地也是哲学所实质性地涉及的方式。既然“*philosophia*”是对真理与智慧的热爱与追求，既然真理与智慧准确地讲就是神，那么，真正的“*philosophia*”与真正的“*religio*”必然也就是同一的。[76]或许，为了忠实于他的原义，为了避免现代业已变化了的那些概念的扭曲，我们应当用一种有些笨拙的方式将这翻译为，“真正的哲学性与真正的宗教性是完全同一的”。）

而且，如果人们仔细体味这里所使用的“基督教的”（“Christian”）这一术语，就会发现他明显地是在“与基督相关的”这一意义上来使用这个形容词的——这一含义在此之后实际上是消失了。这个术语后来几乎是专一性地被用以指称“与基督徒相关的”或者是“与基督教之体制相关的”。这种区别并不是微不足道的。所以，不仅费齐诺在说到“*religio*”一词时，所意指的并不是今天在说到“基督宗教”这一短语时所意指的那种东西，而且就算是追问，按照费齐诺对这个术语的理解，这后一个短语客观性地指称的是否就是如今的“基督教的”，也完全是有意义的。

他先前还曾写过一部重要的著作《柏拉图神学》（*Theologia Platonica*，这个书名是引人注目的），它向对此还很不习惯的欧洲[77]，提出了在人性中有一种追求善——对此他认为就是追求神圣——的普遍本能这样一种观点；对于这种普遍的本

能他称之为“*religio*”。因而，要将那实际上是他新创的，以便为其较小的那本论著冠名的那一短语即“*De Christiana Religione*”翻译成现代英语，人们将不得不求助于这样一种有些笨拙的意译法，“论普遍的人的宗教性的具有基督定向的本性，在其理想的形式下”。

我们下面将要考察的著述则是出自宗教改革时期。

35 在宗教改革者中，路德（Luther）的重要概念（和词语[78]）是“信仰”。在这一点上，他同中世纪的教会是一脉相承的，但他使得这一概念具有了更大的核心性——因为他坚定有力地肯定了“因信称义”说，即人单凭信仰即可获救的教义。他似乎没有使自己过多地关注于一种宗教的概念。[79]即使是时至今日，在德国神学家中还仍然存在着一种对之表示怀疑甚至是敌视的传统。[80]而德语（以及荷兰语）在西欧也许是惟一一种在接纳这一术语上表现出某种勉强或不情愿倾向的语言。[81]

而另一方面，茨温利和加尔文却采纳了它，并事实上赋予了它以广泛的流通性。其中加尔文还将它用在了他的两部在那个世纪里获得了最广泛流传的著作的书名之中。因而，我们有必要考察一番他们是如何理解这一术语的。

1525年，瑞士新教领袖茨温利出版了 *De Vera et Falsa Religione Commentarius*[82]。他采用这个书名并不是主张基督教是一种真正的宗教，而其他的宗教则是虚妄的宗教。不论是茨温利还是加尔文似乎都根本没有使用“基督教”这个术语。在茨温利的著作中，开头的第一句话就断然地宣称了，它要涉及的是“基督徒的真正的和虚妄的‘*religio*’”[83]。在他看来，“*religio*”是人与神之间的一种关系。当人前去信仰那已在其仁慈之中向人伸出接纳之手的神的时候，这种关系就建立起来了。而虚妄的“*religio*”，或用他的其他说法，虚妄的虔敬或迷信[84]，则见之于当人把除“他”之外的其他任何事物当作神来加以信仰之时。[85]

我们必须要记住，宗教改革者们的整个立场就是，人们不应将自己的信仰寄托在任何外在的体制之上，不应将我们可能会称之为宗教体系的“教会”视为神圣之物。

对于茨温利来说，“虚假的”宗教就是对教皇、公会议、

教会权威以及诸如此类的事物的过度地神圣化[86]；就是将荣耀归之于那导向神圣的世俗机构而不是神圣本身。用我们现代的术语来说，人们也许可以这样认为，茨温利正是引入了[87]“虚妄宗教”这一概念，来描述人们将其忠诚奉献给宗教而不是神的那种倾向。[88]

36 改革神学的主要表述来自约翰·加尔文的著作，即其初版于1536年的标题为“*Christianae Religionis Institutio*”[89]的著作。这部著作后来在一系列的版本中，一再获得修订和改版，一方面是被加以扩充和增订，而另一方面则又是被加以节略和按照“教义问答”的形式加以重排。它的1559年的第七次增订版亦即最后一次增订版，在那个世纪结束以前又被重新发行过12次。该版以及“教理问答”版的各种译本，亦被多次重印，分别见之于法文、意大利文、希腊文、英文、西班牙文、荷兰文、德文等语种。

在几乎所有这些情形中，“*Christiana religio*”这一短语或其对应短语都被保留了下来，有时还是以显要的形式。对这样一种短语以及这样一种教义问答形式的采用，肇始于稍早一些时候[90]并正在变得极其流行；这作为16世纪的一项主要的社会运动，看来也是一项受到了那些关于宗教问题的印刷小册子指导的社会运动。无疑地，对新教世界来说，其后果之一就是使得1500年时在许多语言中还很少使用的“*religio*”这一术语和“*Christiana religio*”这一短语，到1600年时已变得极为普遍和常见了。加尔文将这一短语用于其著作的标题之中，看来不是没有可能与其他因素一道促成了这一术语的普及与流行。

不过，我们还是必须要问，它究竟意味着什么。

我认为，毫无疑问地，在最早见之于19世纪的英文翻译“Institutes of the Christian religion”（“基督教原理”）中，存在着严重的误解。[91]一则，“*institutio*”意指的是“指导”[92]、制定、确立、建立的意思；事实上在这里，在这个词语的后面还接着一个宾词所有格。再则，“*religio*”也肯定不是指“诸宗教之一”[93]，或一种公开的、制度化的现象，亦不是指一种抽象的体系。正如在我们已经考察过的其他那些著者那里的

情形一样，它是促使人去崇拜的那种虔敬意识。它内在于每个人当中，并且是将人提升到兽性之上的一种特征。[94]它是一种内在的个人性的态度。

因而，我们所考察的这些著者——他们在观念史上属于这一特定运动的领袖人物，在说到“*religio*”一词的时候，所指
37 的是某种个人的、内在的以及具有超验定向的东西。它在现代英语中最为接近的对等概念或许是虔敬（piety）一词。[95]耐人寻味的是，所有这三位著者都至少是相互关联性地在使用着“*religio*”与“*pietas*”这两个术语，有时还将它们用作对等词。[96]故而，我认为，对于其著者以及那些最早阅读到它的人来说，茨温利那部著作的标题意指的是“真伪虔敬论”[97]；而加尔文那部著作的标题则应是某种类似于“基督教虔敬的基础”这样的东西。

这一见解的有效性可以从这样一些事实中获得证实：当后者即加尔文的著作最初被翻译成英语时，“*Christiana religio*”被译作了不带任何冠词的“基督宗教”（“Christian religion”），而不是被翻译成我们不久将要讨论到的在那时还尚不为人所熟悉的一种概念，即带有定冠词的“基督宗教”（“the Christian religion”）[98]；这两种译法其含义是大相径庭的。现代的偏见已经变得如此根深蒂固，以至于人们在初见乍看之下可能会倾向于将这种冠词的阙如，看作是一种离奇古怪的、属于16世纪的奇特句法结构，而不愿承认它们所谈论的可能是某种不同的事情。

这一点或许可以从大致属于同一时代的以拉丁文匿名出版于伦敦[99]而不久即有英译本[100]的另一种教义问答集所使用的语言中获得说明。后者使用了不带冠词的“基督宗教”这一短语来翻译“*pietas Christiana*”。它在这样一些短语中使用了“宗教”一词，譬如“学习宗教真理”、“真宗教的惟一原则”、“用好观念和真宗教……来装备你的心灵”、“基督教的圣洁与宗教”、“宗教与真正的圣洁”、“关于宗教……有两个基本的部分，顺从……与信仰”。[101]在所有这些情形中，都可以用“虔敬”一词来合情合理地替代“宗教”一词[102]；而另一方面，如果要想在“宗教”一词之前再加上一个冠词而同时又不严重

地改变其意义，这即使是在今天也是不可能的。[103]

六

然而，从17世纪起，欧洲人特别是其思想领袖们逐渐形成了新的看待世界的方式、新的对待教会的态度以及新的关于
38 真理的概念。他们接纳了我们的这一术语并用它来指称一种他们正兴趣渐浓的对象即理智的建构物，随后则是那些将在宗教领域内被苦心经营的各种各样的理智建构物——体系性的与抽象性的。他们将“宗教”这一名称赋予了信仰者卷人其中的抑或潜在的信仰者将要面对的那种体系——起初是一般性的体系，但随后更多的则是各种观念的体系。

费齐诺认为，我们每一个人都禀有一种本能或宗教意识，以将我们引向美、真理、正义以及最终引向在这一切之上的神。无论这种观点正确与否，总之，人们在追求那些他们相信是神所成就或所吩咐的事情的过程中，事实上都是“随时随地”[104]地在精心建构着那些体现和构成了他们的回应的体系。无论茨温利认为这种宗教意识只有在它正确地认识到神的意志并将其信仰直接与“他”相关联，而不是使自身纠缠于历史的传统与教会的体制当中之时才是真实无误的这一观点正确与否，总之，正如那个世纪所日益表明的，基督徒们事实上在这后一领域中为究竟何为真何为假的问题而使自己陷入了深深的、痛楚的分裂之中。无论加尔文认为除非是神自己——正如他所做的那样——给人以指导，否则这种普遍的本能由于人的败坏而只能是建构一些臆想与幻觉[105]的观点正确与否，总之，在这个世界上，人们崇拜的体系和信仰的传统事实上一直都是多种多样的。

人们的注意力开始越来越多地从前一类问题转向了这后一类问题。由此开始了一种长期的兴趣转移过程并一直延续至今：从对神圣的个人意识逐渐转向了我们也许会称之为其外展性作用的可观察性的产物或历史性的积淀。

不过，这种转变在整个启蒙运动期间并未走得太远。对于“宗教”这一术语来说，它的关注与指涉，与其说是外在的现
39 象，不如说是抽象的观念。我们可以从以下对这一术语的应用中观察到这种转变：对它的运用从心灵的动态转向了非个人性的体系，从单数形式转向了复数形式，从一种柏拉图式的真理概念转向了一种命题式的真理概念。

在加尔文的那部辉煌巨著中所提出的东西———种有关教义、教会实践、《圣经》以及圣餐之解释等的模式——其本身并不是“*religio*”。相反，它们只是他希望在人们当中能够确立或达致的东西，抑或说是他希望将人们引导至或指示入一种个人的、动态的与崇拜性的对神的“认识”之中的东西[106]；正是对于这些东西他赋予了那种名称（“*Christiana religio*”）。而一个世纪之后，人们用这个名称所指称的不是那种个人性的异象（vision），而是他提出的以导向这种个人性的异象的那些东西：信仰与仪式的体系；既然被视作一种体系，那么也就不再关乎它们是否在人的心中引导出了一种对神的真正的畏惧与热爱了。其间的差别是极为重要的。

这个体系被称为“这个”基督宗教（“the” Christian religion）。而且既然人们已经建构出了不止一种体系而不是不同种类的“*religio*”(宗教性)，所以，人们也就有了属于复数形式的不同的宗教。

因而，这些体系也就可以在唯理智论的意义上被看作是真的或假的。

这种彻底的转变可以从17世纪上半叶雨果·德·格罗特又称作格罗修斯（Hugo de Groot，亦作 Grotius）所著的这部极具影响的著作中略窥一斑：“*De Veritate Religionis Christianae*”。[107]这种转变在此还尚未完成：他在这一标题下所提出的立场，在这条从不带定冠词的“基督教的宗教性的真实性”向带有定冠词的“这一基督宗教的真理”转化的道路上，只是走完了3/4或稍多一点儿的路程。在此还可以发现早先那种定向的遗痕，亦即将“基督教的”看作是一种一般的（柏拉图式的）类型下的一个实例，但却是一个出类拔萃、卓尔不群的实例，以至于它就是真正的宗教。不过，在整体上，他所关注的

是要表明它就是“这”真正的宗教——通过证明它的规范或准则是对事实的陈述。[108]于是，在先前的著者也许会说基督宗教（不带定冠词）“是”——而在他这里则成了“这种”基督宗教（带有定冠词）“教导”——以心灵的纯净和道德行为的真诚而对神的崇拜。[109]

40 这种新的概念，即“*religio*”所指称的是一种观念或信仰的体系，在那个世纪后期呈现出了方兴未艾的强劲之势。譬如，在颇有影响力的切尔伯里的赫伯特勋爵（Lord Herbert of Cherbury）的著述中就呈现出了这一点（它同时也是这一著述的一个结果），他有意识地为自己确定了这样一种任务，即要发明一种方法以对一种宗教的真实与否作出评判。在此，我们所感兴趣的不是他那种方法的具体内容，而是他所持的预设，即一种宗教的真实与否就等于它的教义的真实与否。[110]因为宗教“就是”教义：这实际上也正是这一术语现今所意味着的东西。

这就是启蒙运动的观点，它不仅表现在宗教领域里而且也是一种涵盖一切的世界观，它强调的是对事物的唯理智论的与非个人性的安排或计划（schematization）。在一份又一份小册子中，在一部又一部专题论著里，在年复一年间，这种观念逐步使人相信了，一种宗教就是某种人们相信或不相信的东西，就是某种其命题为真或不为真的东西，就是某种其核心属于理智范围之内，并在思辨理性面前接受审查的东西。这种在18世纪中叶以前所持有的解释已深深地潜入到了欧洲人的意识深处。其后果之一就是，在对某一群体的“那种宗教”的解释中，时至今日人们仍倾向于询问：“他们信仰什么?”——仿佛这是一个基本的，甚或就是“那”基本的问题一样。

一种完全是平行性的发展亦出现在了哲学之中，即发生了从个人的定向向非个人性的、唯理智论的体系化，从理想式的真理概念向逻辑式的真理概念这一相同的转变。在1500年，如果有人问另一个人“*ejusne philosophia vera est?*”，它的意思是指：“他对智慧的热爱是真诚的吗?”而随着启蒙运动的到来，它转而意味着（至今仍然如此）：“他的哲学是真的吗?”

“自然宗教”——当它作为一种观念而出现以后[111]就迅

速流传开来了[112]——意指的是，被认为是为人类所共有的或者可以凭借人类的理性而获得的关于神、人以及世界的那些信仰。一般地讲，自然神论运动在其立场上是高度唯理智论的。不过，其反对者，尽管不同意其信仰的有效性或具体内容，但
41 仍不自觉地接受了以“宗教”来指称诸信仰的这种用法。在18世纪，按照这些术语所进行的这种争论仍在继续，并在某种程度上一直延续了下去；而在术语的使用上，它则被巴特勒(Joseph Butler)主教置于了一个突出的地位：自然的宗教与启示的宗教。[113]人们将太多的注意力都赋予了那些形容词所指涉的事物上，而这个名词倒渐渐地不太引人注意了。

我们必须要对“启示宗教”（“revealed religion”）这一概念给予特别的关注。这是一个相当新颖的，并事实上是一个革命性的概念。“启示”这一概念在基督教思想中自“新约”时代起就一直是规范性的。然而在18世纪以前，并没有什么人曾认为那被启示的东西就是一种宗教。我们在后文将会重新回到这一极其重要的问题上来。

巴特勒曾明白无误地，但毋庸置疑，也是漫不经心地写道：“基督教是一种计划或方案（scheme）。”[114]

在所有这一切中引人注目的并且也是极其重要的一点就是，这些有关在这一意义上之“宗教”的著作，在很大程度上都是属于护教性的或论辩性的著作。[115]

人们还可以注意到我们这一术语的另一种新颖而不同的含义，它产生于17世纪的将某一群体“的宗教”而不是这些群体，加以个殊化与具体化的这样一种做法；而我们今天则会将这些群体看作是构成了“某一宗教”的那种专属性的群体，譬如犹太教徒和基督徒。这前一种用法从未像后一种用法那样变得那么常见和富有影响：事实上正是这后一种用法在后来被采纳为了它的终极形式。[116]然而，在前者的那些用法当中，有一些一直存留到了今天，而另一些则完全湮没废弃了。人们还会看到某一特定之人“的宗教”这样的用法：既有从局外人的角度而言的——无论是赞同的[117]还是反对的[118]，更有从局内人的角度而言的——在为数众多的一系列丛书中[119]，那最为著名的“*Religio Medici*”一书的标题就表明，当涉及的只

是一个人的时候，那个时代的外在化或客观化趋势并未战胜个人主义。[120]人们还可以看到“荷兰人的宗教”[121]、“英国国教会的宗教”[122]这样的用法；亦可以看到某些种类的宗教[123]以及“天主教的宗教”[124]与“新教的宗教”[125]一类的用法。假如是这一术语的这些用法而不是它现今流行的那些用法最终获得了确认，那么设想一下在今天会出现什么样的情形则是饶有兴味的。

42 罗马天主教徒对这一术语的喜好程度尽管明显不如新教徒[126]，但他们在反对新教的著述与其他争论中的确在某种程度上使用了这一术语[127]，但偶尔地还仍旧是在隐修生活这一较为古老的意义上使用了这一术语。[128]不过，从总体上讲，我的印象是天主教徒并没有太多地参与到我们一直所讨论的这种演化进程当中。这一术语对他们来说并不是那么重要，同他们的关系也不是那么密切。作为一个可以说是或然性的推论，我认为这个术语对天主教徒所意味的东西与它对新教徒所意味的东西几乎从来都是不一致的。[129]

天主教徒所持的这种分歧在某一方面被证明是极其富有成效的。因为正是他们引入了它的复数形式以及“世界诸宗教”这一短语。也许是与公元三四世纪的教会教父们用“*religio*”来指称实践性的礼仪与仪式的用法相一致，也许是与他们自己所指称的修道生活这一中世纪的含义一脉相承，这个术语对他们来说具有更为具体的指涉，即宗教生活的外在模式。[130]所以，如果他们要使用这个术语的话，他们也就不会羞于使用它的复数形式——即使是用来指称基督教的情形。[131]早在1508年，他们就出版了一部论述“世界诸宗教”的著作。[132]而新教徒们，由于其对内在的虔敬与个人的信仰的关注，则一直要等到他们将这一概念外在化和具体化之后，才准备迈出这一步；正如我们所看到的，这只是到17世纪才开始发生。他们的属于这一类型的最早著述要比属于其他类型的著述晚了一个多世纪；然而一旦它们出现了，它们就获得了极为广泛的传布[133]；并且也正是从那个时候起，这种用法才变成了一种常见的用法。

这是一个在宗教领域里充满了争执与冲突的时代，同时也

是一个在一切领域中都在理智化的时代。对“宗教”概念的理智化，部分地是出于人的心智要理解并主宰宇宙万物这一日益浮现的要求，但部分地亦是对诸多宗教群体相互排斥否定对方这一尖锐要求的一种回应。当一个人在涉及他自己的信仰的时候，他所谈论的是某种深刻的、个人的以及具有超验定向的事物。如果他在此时使用了“宗教”这一术语，那么这也就是他所自然而然地意指着的东西。而另一方面，如果一个人在拒斥由他人所提出的东西——他本人在它之中或通过它没有发现或
43 看到任何超验的定向，或至少是有效的超验定向——那么，他必然就会按照它的外在表现形式来对它加以概念化，因为这些东西就是他所可资利用的一切。一个人自己的“宗教”可以是虔敬与信仰、顺从、崇拜以及有关神的一种异像。而一种异于自己的“宗教”则只是一种信仰或仪式的体系，一种抽象的与非个人性的可观察之物的模式。

不过，一种辩证法也就接踵而至。如果一个人自己的宗教受到了那些必定会将其纲要性地概念化的不信者的攻击，或者整个宗教都受到了那些中立者的攻击，那么他也就会挺身而出来捍卫那遭受攻击的东西；所以某一信仰现有的那些参与者——特别是那些最大程度地卷入了辩论与争执的人——也就会像他们的对手一样，在外在的与理论性的意义上来使用这一术语。宗教作为一个体系性的实在或实体——它出现于 17、18 世纪，是一个辩论学的和护教学的概念。

两种发展由此而起，一是复数形式的“诸宗教”的发展。只要人们所思考的是属于人的内心深处的某种东西，譬如虔敬、顺从、崇敬与崇拜，那么也就不会出现什么复数形式的“诸宗教”(所有那些词语都没有复数形式)。这种复数形式——它从 17 世纪中叶起变成了一种标准性的用法，并从 18 世纪起变成了一种司空见惯的用法——兴起于当一个人从外部来沉思、抽象、非个人化以及具体化他人的各种体系之时。对于这各种体系，这个局外者本人不会从中看到什么意义或值得珍惜之处，更不用说接受它们的真实有效性了。

其次，则是类属性的“宗教”概念的发展。它作为一种外在性的实体，所指的是包括所有各种体系在内的整个体系或其

总和，或者干脆所指的就是对这一切所作的一般化或普遍化。这是一个主要由那些厌倦了此类冲突或者对这整个事业都产生了怀疑的人所提出和使用的概念。

这些过程实际发生的情形，可以通过对其用法的仔细彻底的审查而观察得到并留有详细的文献记载。倘若仔细检查一下这一词语的使用处境，就会看到这样一种现象极为引人注目，即一种新词语的使用最初往往是被引进来命名或指称那些人们希望予以批判的某种东西。譬如，对“宗教”这一术语的复数形式的使用即属此类情形。我认为下面这一点也同样是意味深长的，即：“世界诸宗教”这一短语最初是被用于一篇提及它们是为了要拒斥它们的论文之中。[134]况且，这一概念还只是
44 被用于对手的而不是自己的信仰。最初与“世界诸宗教”这一短语相对照的并不是带有定冠词的“基督宗教”，而是不带任何冠词的“基督信仰”。并且这一复数形式还仍然是贬抑性的[135]——如果不是否定性的话。[136]“自然宗教”一语的情形大抵亦复如此。[137]同样地，天主教徒们——正如我们所指出的，他们在总体上对“宗教”这一术语的好感或喜爱明显不如新教徒那样诚心诚意[138]——也主要是将它用于其反对新教的著述当中[139]，在17世纪后期与18世纪他们也同样将它用于反对自然神论和反对“非宗教”运动的护教性著述当中。[140]

而且，作为一种外在的事物的具有类属性的抽象物性质的“宗教”，最初仅仅是，并且在相当长的时间里也主要是，存在于那一再出现的“关于宗教的争论”这一语境当中。[141]。

如果我们对这个时期进行一下总结，那么我们可以这样讲，文艺复兴时期的一些人文主义者和随后宗教改革运动中的一些改革者采纳了一种宗教概念用以指称一种内在的虔敬，但在17世纪和18世纪早期这一概念在很大程度上被一种概要性的客观化概念所取代；而这后一种概念反映着，并服务于，相互对立的宗教群体之间的冲突，获胜的唯理智主义的兴起以及来自海外有关其他民族宗教生活之不同模式的新信息的出现。这一切为隶属于现代世界的那一概念提供了基础。

七

这一概念在传递给我们之前，主要是在19世纪里，又获得了三次进一步的发展。我们将对它们作一简要的考察。

在启蒙运动中的那些思想领袖们——无论他们在理性层面取得了什么样的成就——其注意力在宗教领域里已经转移到甚或是浪费在了一种日趋严重的晦涩的唯理智论上，而这最终不可能不在那些更虔信者一方引发某种抗议和回归。当思想家们与精英人物在逐步形成他们的那些新观念——它们开始进而主
45 宰那个时代的理智生活——之时，普通大众只是部分性地受到了他们的影响，并在与此同时对传统的那种更为深刻的虔敬感保持着开放——对他们而言，“宗教”一词（德国除外）就其所表示的内容而言，譬如在连绵不断的教理问答集中[142]，仍然是与这种虔敬联系在一起的。偶尔地，也会出现一种温和的声音，呼吁人们以一种更为个人性的、在那个时候也是相当老式的方式来转向“真正的宗教”而不是“纠缠于旁枝末节”。[143]就群体性的宗教生活而言，这种向强调一种更为丰富的、更为个人性的以及更为道德性的态度的回归运动，可以见之于德国的虔敬派和约翰·卫斯理（John Wesley）的努力之中。这样一来，我们也就会自然而然地发现这些运动并没有太多地利用我们的这一特定概念。

故而，我们的这一特定概念，其发展演变主要可以追溯至19世纪的德国。在经过康德的预示之后[144]，这一发展最早可以见之于施莱尔马赫（Schleiermacher）的著作，它试图迫使这一类的知识分子来修正他们的“宗教”概念。就在19世纪将要开始之前（1799年），他出版了一部旨在写给那些贬抑性地理解宗教的人的著作。[145]这似乎是第一部论述宗教本身而不是某一类或某一种宗教的著作，并且它也不是偶然附带性地而是明确无疑地将宗教本身当作一种类属性的事物来加以论述的著作。他恳请那些有文化有知识的读者按照心灵而不是按照信仰或仪式来思考宗教：“因而，我要求你们抛开那通常被认作是宗教的一切，而将注意力集中到内在的情感与心性上

来。"[146]那些能被观察得到的东西，那些"显露"出来的东西，不应被看作是宗教而应被理解为是它的一种不充分的、特殊的表现形式。[147]其复数形式，即"实证的诸宗教"，所指的是宗教在其中，以某种更为适当的形式，得以表现自身的那些具体的形式。[148]他指出，它对知识分子来说已变成了一个贬抑性的术语，而对他来说则代表着那无可否认的和必然的堕落。[149]然而他还是保留了它，并大胆地主张它所指涉的是更适宜于被称之为"自然宗教"的那种抽象物，这是因为后者只是一个脱离了肉体的观念，而不是一种活生生的，然而也是被扭曲了的现实。[150]

46 施莱尔马赫这一影响甚巨的著作以及由它所体现的整个浪漫主义运动的后果就在于，倘若不是将我们这一术语的意义转向了宗教生活的内在的与非理智性的部分的话（幸运的是，欧洲启蒙运动所倡导的理性主义的影响是如此巨大和深远，以至于很难将其搁置一旁），那么也至少是拓展了"宗教"这一概念，以至于它作为一个理智概念，从此能够将非理智成分与理智成分一同包含在它的内涵之中。就复数形式的"诸宗教"这一概念而言，由他所坚持的这一术语所具有的内涵和意义，亦同样是由将欧洲在这一领域以及在其他领域的知识予以历史化的那种一般发展趋势所提供的，并且是更为丰富地予以提供的。这一发展趋势肇始于施莱尔马赫之前，并出现于欧洲的许多地区[151]；我们之所以到现在才提到它，是因为它在19世纪才最为明显地获得了自己的用武之地和重要意义。启蒙运动之理性主义的静态性质，由于一种日益增长的历史知识与紧随其后的历史意识而获得了助长或膨胀。

相应地，"诸宗教"这一概念也就开始不仅意味着启蒙运动意义上的人们所信仰的各种体系，不仅意味着天主教徒意义上的人们仪式性地实践着的东西，也不仅意味着施莱尔马赫意义上的人们内在地体验到的事物，而且还开始越来越多地意味着所有这一切在整个历史长河中的历史性的发展。先前有关这一点的信息知识，最初是涓涓细流，随后是汹涌而至，并且或多或少都是偶然性地出现和主要是从旅行家那里获得的；但在19世纪，人们开始按照学术探究的严肃性，系统地搜集、组

织和分析这些信息知识。这一过程一直持续到了今天，并几乎是在以一种详尽无遗、细致入微的方式进行着。就事实的数量、时间跨度的长度、形式的多样性、模式的复现率、发展变异的程度、相互之间的影响以及诸如此类的信息知识而言，“诸宗教史”（或“宗教史”）这一短语，对于譬如说在1850年以前的任何人或者说对于在1900年以前的几乎任何人所意味着的东西，可能都没有如今的一个大学生所了解的那么详尽复杂。

47 尽管如此，构成着宗教观念之内容的素材的历史性质，在19世纪就已经处在了人们的探索之下。第一位严肃地对待历史的哲学家或许就是黑格尔（Hegel）。无疑地，他那敏锐的头脑——聪颖、犀利但无疑又是具有迷惑性的——是第一位积极致力于试图理解处于动态中的宗教这一问题的人。除了首创了“宗教哲学”[152]这一短语之外，他还将“宗教”设定为是一个“概念”（“*Begriff*”），一个自在的超验性的观念——它在变易不居的历史长河中以动态的形式来展现自我，即将自我展现为“实证宗教”（为单数形式）。[153]从这时起，欧洲思想（以及随后的世界思想）开始将单数形式的“宗教”当作社会科学的一种概念而不是人文学科的一种概念来加以对待。

其他的思想家可能只是在他们的言辞触及之处，完全是在不自觉的情形下近乎于设定了这一类的东西，但黑格尔则是第一个明确而坚定地断言，在社会中所看到的宗教是某种其自身为真的东西，是某种人们不得不加以考虑的重要的实在，是某种先于它的一切历史表现形式的事物。[154]当然，如果以这样的语言来加以表述并将其明确归属于为黑格尔所倡导，那么能够明确接受这一观念的人可能只是寥寥无几，但它自此之后却事实上一直萦绕在西方的思想之中。

这一点尤其明显地表现在他的杰出学生之一路德维希·费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）在此后不久所提出的看法之中。费尔巴哈在1851年出版了一部被称为《宗教的本质》（*The Essence of Religion*）的著作。[155]十年以前，他还出版了一部题名为《基督教的本质》（*The Essence of Christianity*）的著作[156]。这里，重要之处并不在于他所提出的有关这些本质的

具体内容，而毋宁在于这一事实即他认为宗教，或一种宗教，具有一种本质。从此这个“幽灵”就一直萦绕在人们的脑际。人们普遍接受了这样一种观念即宗教是一种具有明确和固定形式的东西——只要人们能够发现它。这就是有关宗教之定义的问题，它在1900年前后数十年间变成了许多优秀的头脑与心灵为之绞尽脑汁的问题。许许多多的著述都在着手探索宗教的本质[157]，抑或是佛教或其他诸如此类的事物的本质。[158]它们都深信这种本质就存在在那里等待着人们的探索和发现。

48 这就将具体化过程推向了它的逻辑极限，即将一种终极的和内在的有效性，一种宇宙范围内的合法性，赋予了这些由上一代人所建构的概念（就这一情形而言，它们是相当随意的和令人生疑的）。

八

我们继承而来的“宗教”和“诸宗教”概念，到今天，由于在过去的这一个世纪里的研究而在内容上获得了极大的丰富。这在相当大的程度上是受到了由各大学所发起的在这一领域里的研究的影响。[159]由相关各领域、经济史、精神病学、社会学以及其他学科的探究者们所做的有关宗教现象的各种观察，在修正许多人有关这一问题的概念上亦同样发挥着相当重要的作用。已然了解了诸多现代的批判、分析与历史的一代人，对宗教现象所持有的印象不可能再与他们的先辈们一模一样了。

不过，这些概念本身在近来却并未受到过太多的批判，亦未曾在形式上有过太大的修正。而这正是我在此所提议或倡导的。并且我们也已经完成了历史探察——正如在开始这一探察时所说的，进行这一探察是为了使我们能够更好地考虑这一问题。

或许以下列论断来总括我们的考察尚不失公允：我们作为这种有几分杂乱无序的发展演化的继承人，通常是在四种判然有别的意义上来使用宗教这一术语的。在我们继续进行探讨之

前对其作出甄别是颇为重要的。第一，是一种个人性的虔敬的意思。当我们说到譬如“他比十年前更具宗教性了”一类的话语之时；抑或当我们要作出这样的评论之时，即评论说在每一个社团中——基督徒的、印度教徒的或其他此类人的———一些人的宗教是严厉和狭隘的，而另一些人的宗教是温和的和开放的，那么，我们在今天所思考的就正是这样的一种意思。第二和第三，是用这一术语来指称一种公开的体系——信仰的、仪式的、价值的或其他诸如此类的体系。这样一种体系，在时间上会有一定的跨度，同某一地区会有某种联系，并与某个特定
49 的社团关联在一起，并且它还是特定而具体的。在这种意义上，这个术语就具有了它的复数形式，而在英语中在其单数形式之前则有一个冠词。[160]不过，在这每一种情形中，都存在着两种相互对立的含义：一是作为一种理念的体系，而另一种则是作为一种历史的与社会学的经验现象。如此一来，也就存在着两种基督教：一方面，是所谓“真正的基督教”，一种理念，这是神学家试图确定但同时又知道这是他无法确定的一种理想形式；另一方面，则是历史的基督教，社会学家或其他观察者会发现这是一种人性的有时则是太过人性的复合体。通常，人们在谈论其他人的诸宗教时所指的是它是其所是的情形，而在谈论他们自己的宗教时所指的是它应当所是的情形。(这就是为何复数形式的“宗教”从一开始就具有了不同于其单数形式的意义的根本原因)。而那些自己没有信仰的人则会把所有的“诸宗教”都看作是可观察性的、为人们所仪式性地实践着的东西。因而，局内人与局外人使用着相同的词语但却谈论着不同的事物。

最后，是作为类属性的总和的“宗教”，或“一般性的宗教”。显而易见，对于任何使用它的人来说，它的意义部分地是从其他三种含义中引申而来的。就它是历史性的而言，它的复杂程度等于所有“诸宗教”加在一起的总和。就它是个人性的而言，它的多样性同它综合了其虔敬的人数一样多。

这第一种含义将人的生活中的宗教同人的冷漠（或反叛）区分了开来。第二和第三种含义（或许是交织性地）将一种宗教同另一种宗教区分了开来。第四种含义则是将宗教同人的生

活的其他方面比如艺术或经济等区分了开来。

我们还尚未按照这些含义中的任何一种来界定宗教。我们尚未说是什么构成（或虚构）了一种个人性的虔敬；我们也没有说是什么将在人类中所发现的诸宗教体系标示或区别了开来；我们亦未指出是什么赋予了人的生活与历史以显而易见的超验向度。然而如果没有任何界定，人们也就会坚持认为这个
50 词语是在四种不同的意义上被加以使用的。任何讨论——更不用说定义了，倘若没有对这一点的清醒认识，那么它就是不成熟的。

我自己的看法是人们应当抛弃这个术语和概念——至少是在除第一种即个人性的意义之外的其他三种含义上。这不仅仅是基于这样做会有所助益的考虑，而更多的是出于如果保留它们就会导致混淆与误解的顾虑。我认为，“宗教”这一术语是含混不清的、毫无必要的和扭曲失真的——它在第一与第四种含义上尤为含混不清和毫无必要，而在第三种含义上则尤为扭曲失真。我深信，一方面，是个人信仰的生命力，另一方面（二者相去甚远），是对整个历史与世界上其他人的诸传统所做的理解——即使是学术研究的层面上；这两者都会因为我们按照宗教（或一种宗教）概念去试图理解在每一种情形中所涉及的东西而遭到严重的阻碍。

在本书的第二部分提出论证以阐明这一不同寻常的观点以前，在下面的两章中，我将首先对其他的文化作出一些探讨。

[注释]

203 [1] 一些与近来在分析哲学（尤其是英国的）和语言学（尤其是美国的）中的发展趋势比肩并趋的读者，可能会对我保留了诸如“心灵”与“概念”之类的古典观念而感到不安。不过，我之没有采纳一些更为新潮的风格，并不完全是出于一种向后看的心理定向。它是与我这样的信念——当然也许是错误的——相关的：一种能比现有的术语更大程度地承认人之行为的特殊的个人特性的做法或用法，不久将会得到盛行。总之，不论其盛行与否，我自己的信念是，在理解语言以及其他的人类事物时，包括宗教在内，如果能将科学的严格性与一种

特定的人文性的适当性结合在一起而又不牺牲任何一方，才能获得最好的理解。不论在何种情形下，我都希望在我们的探索向前推进之时，我的意思能够是清楚明白的，而读者也能够随着它的发展而按照它自己的术语来耐心地、宽厚地评估这种论证的有效性。

[2]“宗教在人类社会中是普遍的。这是一种经验性的概括，是大量具体观察的总和”——雷蒙德·费尔思（Raymond Firth）：《社会组织的要素》，216 页，伦敦与纽约，1951。这里所说的“具体观察”是指人类学家的观察。另一位人类学家也写到，“没有宗教的原始社会还从未发现过”——威廉·豪威尔斯（William Howells）：《未开化者：原始人及其宗教》，11 页，纽约，1948。

[3] 人们发现，现今保存在耶路撒冷“洛克菲勒博物馆”的被标示为“巴勒斯坦古人类化石”（“*Palaeoanthropus palestiniensis*”）的骨骼，曾被仔细的埋葬过。据保守的估计，它可以追溯到公元前 100 000 年以前。由于现存的人的宗教传统，在时间上可以追溯到有记载的历史以前而进入到新石器时期并最终达到旧石器时期，所以作为其证据的那些可观察性的资料也就理所当然地会变得越来越稀有；渐渐地，这些材料将会趋于枯竭，最终剩下的就只是对死者的埋葬了。不过，这可以追溯到很久以前。对这些材料的解释自然而然地也是互不相同的。然而没有什么疑问的是，早期这些对死者的埋葬，无论对那些实施它的人来说意味着什么（这一点我们将永远无法得知），都是审慎地和有意识地进行的，并在历史上是与那些更为晚近的和更易于获知其含义的在各处都被认为是宗教性的习俗联系在一起的。（一些学者从发现于北京周口店的可追溯至 50 万年以前的北京人遗址中，辨认出了更早的死亡仪式；但我发觉他们的论证是推理性的和不确定的）。

[4] 关于这些讨论，参见如下材料：

W·沃德·福勒（W.Warde Fowler）：《“Religio”一词的拉
204 丁历史》，载《宗教史第三届国际会议会刊》，两卷本，第二卷，169～175 页，牛津，1908；《西塞罗时代的罗马社会生活》，第 11 章，319～352 页，伦敦，1929，“宗教”。

M. 科伯特（Kobbert）：《关于罗马人的“宗教”与“宗教的”等词语的一些问题》，柯尼斯堡，1910；及其论文《宗教，宗教时日，宗教地点》，载《*Paulys* 古典学百科全书》，格奥尔格·魏索瓦（George Wissowa）新编本，斯图加特，1914。

W.F. 奥托（Otto）：《宗教与迷信》，载《宗教学文献库》，12：533～554（1909）与 14:406～422（1911）。

J.B. 凯茨勒（Kätzler）：《宗教。试论这个术语的根源》，载，《“施瓦茨”（*Schwaz*）教会高中年鉴，1952—1953》，2～18 页。

H.T. 威尔特（Henry Toomey Wilt）：《*Religio*：前基督教时期使用的“*religio*”与“*religiosus*”等术语的语义学研究》，提交于美国哥伦比亚大学的未出版的博士论文，纽约，1954（缩微版）。

在这些研究当中，德国人的研究是最为令人信服的。

[5] 有关这个词语原初意义的这两点看法，已经反映在后期罗马人自己的有关它的语源学的讨论之中。西塞罗（见下文“注释 [18]”所引用的段落）使斯多葛派的巴尔布斯（Balbus the Stoic），从“*relegere*”这个词语中提出了一个形容词的派生词，其含义是，一个“宗教的”人，就是一个对其崇拜极为认真的，因而也可以说是与“疏忽的”人相对立的人。基督教著述者拉克坦修在其《神圣制度》（“*Divinae Institutiones*”）第 4 卷 28 页中则拒绝了这种看法，其理由在于虔敬并不以人们如何去崇拜这一主观性的问题为重心，而是以人们崇拜的对象这一客观问题为重心；他认为存在着需要去实现或完成的真正的义务，而这正是事物的根基之所在。所以他从“*religare*”，“结合”或“联结”（“to bind”），这个词语中引申出了它：

“*Hoc uinculo pietatis obstricti deo et religati sumus*：*unde ipsa religio nomen accepit*，*non ut Cicero interpretatus est a relegendo*... *nam si in isdem diis colendis et superstitio et religio uersatur*，*exigua uel potius nulla distantia est*.... *nimirum religio ueri cultus est*，*superstitio falsi*. *et omnino quid colas interest*，*non quemadmodum colas*... *diximus nomen religionis a*

uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religauerit et pietate constrinxerit, quia seruire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est."（所使用的文本：萨缪尔·布兰特（Samuel Brandt）与吉奥吉斯·劳伯曼（Georgius Laubmann）编：《拉克坦修全集》，第1卷［《拉丁教会人物文集》，第19卷］，389～391页，威尼斯，1890）（"通过虔敬这种约束或纽带，我们就与神结合或联系在一起了：这正是宗教本身获得其名称的由来，而不是像西塞罗所解释的，来自'仔细地集聚'……因为如果宗教与迷信都涉及了对同样的神灵的崇拜，那么这两者之间的区别将会变得十分薄弱，甚或完全消失……无疑地，宗教是对真实的东西的崇拜，而迷信则是对虚假的东西的崇拜［抑或，宗教是对真实的'他'的崇拜，而迷信则是对虚假之物的崇拜］。造成所有这些区别的就在于，是你所崇拜的东西，而不是你在如何崇拜……我们已经说过，宗教的名称是从虔敬的约束中引申出来的，因为神已使人与他自己联系在了一起，并通过虔敬而限制了他；所以我们必须要侍奉于'他'就像侍奉主人一样，顺从于'他'就像顺从于父亲一样。"）

（亦参见"*hominem deo pietatis uinculis esse religatum, unde ipsa religio nominatur*"［"人以虔敬的纽带而与神联系在一起，因此它叫'religio'"］，引书同上，第4卷，64［69］页，引书同上，753页）。

从此，大量的有关宗教的研究，包括最现代的那些研究，实际上都可以按照这种二分法的这一方或那一方来加以编排。
205 他们当中，一方主要关注的是客观事实，是在局外人看来他在宗教中与其相关联的东西；而另一方主要关注的则是主观态度，是他通过其而与之相关联的那种卷入。有关词源学方面的问题，较早期所作出的那些看法，其实并不拥有足以作出富有学识的决定的那种基础：所有那些著述者所提出的那些观念，所反映的只不过是他自己对宗教在人的生活中的意义的看法，而不是什么有关它的名称的语言学方面的智慧。这些著述者的解说，对于现代研究者的价值就在于它们权威性地并且常常是相当具有说服力地表明了，"*religio*"（更晚近的则是"宗教"）对他们来说所意味着的是什么。

我还想要指出，有必要考虑这样一种可能性，即两个词根（甚或是两个原始的词语）结合而成了拉丁语的“*religio*”。（至少这一点是很明显的，有两个词根的意义在那些使用这个词语的人的思维里结合在了一起。人们并不是没有听说过一个词语的意思会受到一个“虚假的”词源的影响，而这正是以另一种方式表明了有两种意义来源汇集在了一起。这方面的一个例证就是英语中的“sect”这个词语）。这可以很好地解释后来所赋予它的那些不同的解释这一现象以及许多著述者实际上是在一种主观主义的或客观主义的意义上在使用这个词语这一事实。毫无疑问，从我们所拥有的最早的记载来看，这个词语对不同的人意味着不同的事情，他们许多人都强烈地感觉到这个词语“真的”就意味着这种东西或那种东西。对于那些想要把他们对自己所称为宗教的那种东西的解释等同为这个词语的“真正的”意义——以及更进一步地将其等同为这个词语的原初的真正意义——的人来说，重要的一点是要指出，在现存最早的拉丁语记载中做标明的那个时期，“*religio*”作为一个词语以及作为与我们今日所称为拉丁人的宗教那种东西完全不同的事物，都已经具有了千百年的发展历程并有可能在他们之后减弱了这种发展趋势。

[6] 最近的研究（见J.B. 凯茨勒，前文注释 [4]）已经为相信下面这一点收集起了各种理由：其词根既不是“*ligāre*”（“结合”）的词根也不是“*legere*”（“积聚、研究、阅读”）的词根，而是第三种词根即“*lig-*”，它与希腊语的“*άλεγω*”和阿尔巴尼亚语的“* *log-*”是同根的，意思是“注意、关注”，并出现在了拉丁语的否定性的相关词（*nec-legere*）“*neglegere*”中，即“忽视”的意思。这在词源学上是具有吸引力的；就解释本身而言，它构成了支持主观论者即西塞罗一方的更加合理的陈述。那些在论证的这一方结盟的人事实上已经设定了一个意即“关注”之类的含义，但却不得不将它归给“*leg-*”这一词根；它与“*neglegece*”的对立是含蓄的或公开的。H.T. 威尔特认为，古代的动词“*relig-*”（其遗留的痕迹见之于“*άπαξ*”“*religentem*”；这是由一首古代歌曲所保存下来的）和名词“*religio*”的最早含义是世俗性的，意即一

种有效关注的重新校正。他的论证并非具有太强的说服力，它至多只可以被看作是对M.科伯特的一种补充而不是一种回答。

［7］在注意到希腊神话在对作为人物形象的神灵的表现上要比罗马神话丰富得多的同时，一位学者写道，"'*numen*'对罗马人不是表现为一种人物形象，而是表现为一种行为系列，借此它得以与人相遇"。——弗兰兹·阿尔海姆（Franz Altheim）：《罗马宗教史》（英文版），哈洛德·马丁格利译，181页，伦敦，1938。

206 ［8］或者是四种，如果人们将那两个重复分别只算作一次的话：Ⅰ，931－932＝Ⅳ，6－7；Ⅴ，86＝Ⅵ，62。我使用的是威廉·艾勒瑞·伦纳德（William Ellery Leonard）和斯坦利·巴尼·史密斯（Stanley Barney Smith）编辑并附加了"导言"和"评注"的杰出版本：卢克莱修：《论自然之物》（或《物性论》），麦迪逊，1942。我也查阅了由西里尔·拜里（Cyril Bailey）编辑、翻译、作序，并附加了评注的卢克莱修的《物性论》（3卷本，牛津，1947）当中的评注。卢克莱修在世的时期约为公元前99—前55年。

［9］"*humana ante oculos foede cum uita iaceret*
in terris oppressa graui sub Religioni,
quae caput a caeli regionibus ostendebat,
horribili super aspectu mortalibus instans"——I，62－65。
（"当人类在大地上到处悲惨地呻吟，
人所共见地在宗教的重压底下，
而它则在天际昂然露出头来，
用它凶恶的脸孔怒视人群的时候
——［古罗马］卢克莱修：《物性论》，第一卷"序诗"，方书春译，北京，商务印书馆）

［10］尤其是反复回鸣性地"I，101"：
"*tantum Religio potuit suadere malorum!*"
（"宗教所能招致的罪恶就是这样！"
——［古罗马］卢克莱修：《物性论》，第一卷"序诗"）

[11] Ⅰ,83；参见伦纳德的“导论”，见前引书，尤其是第77页。

[12] Ⅴ,1194－1203；他的词语是“*pietas*”（“虔敬”）。

[13] 一个例证是Ⅰ，61（科塔［Cotta］说道）：“*caerimonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror*”（“我认为宗教的和共同的仪式应该被遵行为神圣的”）。我使用的是由阿瑟·斯坦利·皮兹（Arthur Stanley Pease）编辑的西塞罗的《神性论》，“两千年版”，2卷，剑桥（马萨诸塞），1955—1958。西塞罗生活于公元前106—前43年之间；这部著作问世于公元前45年。

[14] 例如，在开场白中（西塞罗本人）：“*quaestio est de natura deorum，quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandum religionem necessaria*”。阿瑟·斯坦利·皮兹的评注是：“‘*religio*’在这里似乎是被用作了‘关注宗教仪式’的意思”——见前引书，同一出处。

[15] 如果在下面的主张中存在着某种有效性的话：威尔特认为“*religio*”最初是世俗性的；而我亦认为他的词源，是以这种可能性为其前提的，即在一种外在的义务或禁忌（tabu）这一超验的观念之外，还存在着一种有关“*religio*”（或者一个类似的动词或形容词）的主观的、人的观念——意即“关注”（仪式）。那么，西塞罗的“*religio*”的观点就并不是对那种古老意义的“弱化”，而是对那些古老意义之一的一种表现。

[16] 根据科塔——他在这三位言说者中被认为是最接近于西塞罗本人的立场——在“Ⅰ，121”中的看法，“伊壁鸠鲁……在废除神圣的仁爱与慈善之时，也从人的心灵当中铲除和毁灭了所有的宗教”（“*ex animis hominum extraxit*”）（西塞罗：《神性论》，附有H.Rackham的英文译本，117页，伦敦与纽约［“Loeb古典文库”］，1933）。

[17] “‘迷信’［‘*superstitio*’］这个词语，在西塞罗之前并没有在拉丁语中出现过”——拜里，见前引书，609页（第3卷），“评注ad 1，63”。然而，从他那个时代开始，它成为了“无神论、宗教与迷信”这一序列中常见的一个组成部分，

其中中项是好的，而两个极端则属于两种偏差。西塞罗让作为“学园派”代表的科塔指出，“*non modo superstitionem... in*
207 *qua inest timor inanis deorum*，*sed etiam religionem*，*quae deorum cultu pio continetur*”（“不仅有迷信，它涉及了对神灵的一种愚昧的恐惧；而且还有宗教，它则是对神灵的正当的崇拜”）——Ⅰ，117。

［18］就这个术语经常被引用的词源学上的派生词而言，“Ⅱ，72”（斯多葛派的巴尔博［Balbo the Stoic］说道）：“*qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo*，*ut elegantes ex eligendo*，*ex diligendo diligentes*，*ex intellegendo intellegentes*；*his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso*”（阿瑟·斯坦利·皮兹，见前引书，第2卷，739页）。这里所讨论的是形容词；而在其他地方使用更多的则是名词，在我看来，它在每一个实际情形中，指称的仍然是一种性质而不是一种实体，是相关的人的一种主观态度而不是一个客观的行为或实体。对“宗教”（或其相关词“虔敬”）与“迷信”作出了一种区分的——前者是一个褒义词而后者是一个贬义词——不仅有斯多葛派的巴尔博，而且还有这一讨论中的每一位参与者：维莱乌斯（Velleius），他叙述了伊壁鸠鲁的立场，“Ⅰ，45”（“*ut deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur*”［“以至于我们虔诚地崇拜神并脱离于迷信之外”］）和科塔，他是“学园派”的代表，“Ⅰ，117”（参见上一注释）；而在这每一种情形中，都是崇拜的“方式”造成了这种区别与分野。

［19］希腊语是“πιστις”，拉丁语是“*fides*”。基督徒并没有发明这些词语，但他们赋予了它们以新的宗教含义，并把它们从世俗的词汇表中分离出来了。其中所存在着的基本观念是“相信”。在希腊语中他们使用了一个相应的动词，但在拉丁语中则没有；在拉丁语中，教会采纳了“*credere*”一词来表示“具有信仰”或“实践信仰”的观念。这也许是不幸的，因为这促成了在信仰（“faith”）与信念（“belief”）之间的误导性的甚或是灾难性的混合或结合。有关这一点可进一步参见下

文，第7章；而关于作为一个术语的"πιστις"，可参见下文，第3章，注释［27］，［28］。

［20］除了下文将要讨论的拉克坦修和奥古斯丁以及哲罗姆本《圣经》，我发现这种用法还出现在了德尔图良（Tertullian）、米奴修斯·菲利克斯（Minucius Felix）、阿诺比乌斯、费尔米克斯（Firmicus）等人的著述中以及其他一些随处可见的独立段落中。不过，我的研究只是一个初步的探究，而且据我所知，对此也并没有什么全面完整的考察。有关拉丁语用法的研究一般（例如在上文"注释［4］"中；只有福勒［Fowler］作出了一点简明的研究，而我发现这是远远不够的）都不愿意超越基督教时期这个界限。其实，一种系统的考察将会是大有裨益的。

［21］不断地被用于异教的那些膜拜教派。这也用于他们自己的基督教实践，作为一些实例：有德尔图良所使用的单数形式，"*religio orationis*"，祈祷的形式——是神所教导我们的（"*deus solus docere potuit, quomodo se uellet orari, ab ipso igitur ordinata religio orationis...*"——"惟有神能够教导人'他'希望怎样被祷告。因而祈祷的模式［是］由神自己所颁定的……"——《*De Oratione*》，9:8）（Augustus Reifferscheid & Georgius Wissowa编：《德尔图良文集》［《拉丁教会人物文集》，第20卷，第1部分］，Vindobonae & c，187页，1890）；有阿诺比乌斯所使用的复数形式，基督徒被说道是"*inauditas incognitas repentinas agitare atque inducere religiones*"——"正在实践和实行着未曾听说也未曾了解的全新的'*religiones*'"——《*Adversus Nationes*》（《反驳外邦人》），Ⅱ，72（Augustus Reifferscheid编［《拉丁教会人物文集》，第4卷］，Vindobonae & c，107页，1875）。

208 ［22］"*Et promouebitur quidem, cum Deus permiserit, ad ampliorem locum religionis suae*"（"他因神的允许而被提高到其宗教的更广阔的境地"）——塞普里安（Syprian）："书信40"："Bayard"版本，巴黎，1925（《拉丁教会人物文集》，第3卷），586:9～10页；同样地，还有"*Cunctis religionis gradibus ascendit*"（"他逐渐登上了整个宗教"），"书信55"

（同上，629：11 页）。这个注释来自亚历山大·索特（Alexander Souter）编著的《到公元 600 年为止的晚期拉丁语词汇表》，牛津，1949，见相关词条。塞普里安是公元 3 世纪上半叶时期的人物。

[23] 我本人并没有实际地看到过这种特定的用法。引文来自索特，见前引书，相关词条。

[24] 这就是费尔米克斯的著作《论世俗宗教的错误》这一书名的基本意义（约公元 346 年）。我意识到，在"*falsa(e) religio(nes)*"（"虚假的宗教"）——正如发现于拉克坦修的著述中的（下文，注释 [30]）——与"*error religionum*"（"错误的宗教"）之间有一种可以察觉得到的不同。这里的"世俗的"（"profane"）一词——一个传统上属于异教的术语——亦是饶有趣味的。

[25] 如果这确实是拉克坦修的《梗概》第 37 章的一段话的意思的话："*Nam et Deus... quaerendus est, et religio suscipienda, quae sola nos discernit a belluis*"（"因为神应当被寻求；而宗教——惟有这使我们与动物区别开来——亦应当被恪守"。"宗教"在此有可能是"崇拜"的意思吗？人们如何能够知道在作者头脑中所想的是什么呢，即"宗教"到底是一种内在的性情倾向还是一种外在的行为方式呢?）。我使用的文本是《拉克坦修的神圣制度概论》，E.H. 布拉克尼（Blakeney）编辑、翻译并附加上了评注，伦敦，1950；拉丁文版，25 页。英文版是 86 页："宗教应当被承认，惟有它使我们与野兽区分开来了。"（在另一种章节编排体系中，这是在第 32 章；例如萨缪尔·布兰特与吉奥吉斯·劳伯曼编辑的《拉克坦修文集》…… [《拉丁教会人物文集》第 19 卷]，708 页，见"*deus*"与"*beluis*"）。

[26] 一些实例：阿诺比乌斯，《*Adversus Nationes*》，Ⅱ，72："*religiones vestrae multis annis praecedunt nostram*"。Ⅱ，73："*religio nostra*"。（参见Ⅱ，71："*religio... quam obitis*"）。拉克坦修：《神圣制度》，第 19 节："*nostra... religio*"。在所引用的这些版本中，这些注释如下：前者（Reifferscheid，见前引书），106，108，106 页；后者（Brandt，见前引书，第

19 卷)，467 页。

[27] 一些实例：拉克坦修的《梗概》第 29 章："*religio summi Dei... religio Dei*"。亦参见《神圣制度》，Ⅰ，1："*cuius religionem cultumque diuinum*"。Ⅱ，1，1："*religiones deorum*"。(在所引版本中，29 页，4 页"脚注"，95 页)。

[28] 我发现在最广泛的意义上(虽然是崇拜者头脑中的某种东西，但却并不是一种制度化的体系)使用了"*nostra religio*"的段落中，它所与其形成直接对立的并不是异教徒的"*religio*"，而是"他们奉献给他们的神灵的东西"——他说他们在神殿中的行为缺乏个人性的卷入和个人性的情感；只有在神殿里才能看到"*religio*"，而其生活的其他部分则未被触及。拉克坦修：《神圣制度》，5，19："*Nihil intimum, nihil pro-*
209 *prium diis suis offerunt, non integritatem mentis, non reuerentiam, non timorem. peractis itaque sacrificiis inanibus omnem religionem in templo et cum templo sicut inuenerant relincunt nihilque secum ex ea neque adferunt neque referunt... nostra uero religio eo firma est et solida et inmutabilis, quia iustitiam docet, quia nobiscum semper est, quia tota in animo colentis est, quia mentem ipsam pro sacrificio habet*"(见前引书，466~467 页)——("他们所奉献给他们的神灵的，并没有个人性的、属于他们自己的东西；没有心灵的诚实，没有崇敬，也没有敬畏。所以一旦他们毫无意义的献祭结束之后，他们就把整个'*religio*'留在了神殿里，也只有在神殿里才能够看到它。他们没有接受它什么，也没有把什么带回去……但是我们的'*religio*'则是强大的、坚固的和不可更改的，因为它教导的是正义，因为它始终与我们在一起，因为它完全存在于崇拜者的内心深处，也因为它接纳的奉献就是心灵本身")。

[29] 正确地领悟到这些词语的意思是一件极其微妙和精细的事情，人们也许永远都不能确定自己是否真正把握住了一个作者或(这可能是不同的)其早期读者的思维中所想要表达的真正含义。至少我们应当，不要太多地看重我们 20 世纪的概念，而是要对那些流行于所探讨的这种用法之前的那些概念给予更多的关注。人们也许可以正确地记住这一点，即并没有

理由设定这些作者在其头脑中对“宗教”这个词语所要表达的内涵存在着一种清楚明了的概念；他们的情形也许并不是像我们在现代用法中所发生的那种情形，这一点既可以在那些审慎的思想家那里观察到，也可以为同一作者在不同段落中对这一词语的明显是歧异性的用法所证实。

[30] 在那些表明“*religio*”这个术语与膜拜性实践之间存在着一种更密切关系的那些上下文模式中，有下面这样一些论述：“*Nunc, quoniam falsam religionem, quae est in deorum cultibus*”（“因为虚假的宗教在于膜拜众神”）——《梗概》，36 [41]（布兰特与劳伯曼编，引书同前，711 页）；“*cultus deorum...;...de falsa religione diximus*”——引书同上，25 [30]（699 页）；等等。并且，虽然这些作者的一些段落其本身可以有各种不同的理解，但更为有益的，也许更为正当的方式则在于，以更早期的和在思维中较少具有类属性的意义来理解这些作者，并由此来看清那些明显的创新之处是从哪里产生的。他在其中使用了“*falsa religio*”这一短语的其他段落还有：《神圣制度》，Ⅱ，1，1（“*religiones deorum falsas esse*”）；Ⅱ，3，12（“*falsae religiones*”）——引书同上，95，105 页。最为重要的是，《神圣制度》第一卷的标题就是“*De Falsa Religione*”（“论虚假的 *religio*”）。这在人类历史上是第一次提出这样一种概念吗？（参见下文，正文 30 页及注释 [49]）

[31] 例如，在《梗概》中：第 17 章 22 节（“E.H. 布拉克尼”版，12 页；“布兰特与劳伯曼”版，688 页）提到了西塞罗的《神性论》，在其他地方也引用了它；第 20 章 25 节（14 页；691 页）则提到和引用了卢克莱修（《神圣制度》，Ⅱ，3，10 [105 页]）。

[32]《神圣制度》开首的一段似乎是在这两者之间接受了一种颇有意味的歧异性，因为他说道，有学识的人将被导向真正的哲学，而没有学识的人将被导向真正的“*religio*”（“*ut et docti ad ueram sapientiam dirigantur et indocti ad ueram reli-*
210 *gionem*”——Ⅰ，1，引书同上，2～3 页；参见，《梗概》，“序言”，E.H. 布拉克尼版，3 页）。不过，这指的是在所关注的两个团体的头脑中的一种可能的区别；而这是在他自己的头

脑中，也是在他的著作中需要加以解决的一种区别。后来他就明确地将它们结合在了一起："*Nunc quoniam falsam religionem, quae est in deorum cultibus, et falsam sapientiam, quae est in philosophis, refutavimus, ad veram religionem sapientiamque veniamus. Et quidem conjuncte, quia cohaerent, de utraque dicendum est. Nam Deum verum colere, id est nec aliud quidquam, quam sapientia*"（"所以，既然我们已经拒绝了虚假的宗教，这就是对诸神的膜拜和'哲人'所拥有的虚假的智慧，那么就让我们转向真正的'*religio*'和'智慧'。事实上人们必须要同时提到这两者，因为它们就是同一回事儿。因为崇拜真正的神就是真正的智慧之所在"——《梗概》，第36［41］章，E.H. 布拉克尼版，27页；布兰特与劳伯曼版，711～712页）。他还发明了这样一个重要的短语和概念，"*vel sapiens religio vel sapientia religiosa*"（引书同上，第37［42］章，28；712页）："哲学宗教，或换言之，宗教哲学"（"philosophic religio; or alternatively, religious philosophy"）。这就有了下面这个颇有意思的格言，"*et ideo falsa religio est, quia non habet sapientiam, ideo falsa sapientia, quia non habet religionem*"（引书同上，第36［41］章，28；712页）："没有哲学的宗教是虚假的，正如没有宗教的哲学是虚假的一样"。

［33］"*thrēskeia*"这个术语在《新约》中出现了4次："使徒行传"26:5；"歌罗西书"2:18；"雅各书"1:26，27。对这些段落之原初意义的考察见后文第3章注释［30］，［31］。在所有这些情形中，"通俗拉丁文译本"（"Vulgate"）都把它译作了"*religio*"，而且也只有在这里才使用了这个词语。在"雅各书"的那一段落中，还发现了它的相应的形容词"*thrēskos*"，所以它也就不可避免地被译作了"*religiosus*"。这后一个术语在整个"通俗拉丁文译本"《圣经》中共出现了4次：一次在《旧约》中（见下一注释），三次在《新约》中："使徒行传"2:5；10:2；13:50。这里分别译作"*eulabeis*"、"*eusebēs*"和"*sebomenos*"（"虔敬的、敬畏神的"）——这些术语在《新约》中出现得很多（见下文，第3章注释［29］），但通常都被哲罗姆以其他的方式加以翻译。至于使用了其名词

的那些段落，其拉丁文如下：“*secundum certissimam sectam nostrae religionis vixi Pharisaeus*;... *religione angelorum*...”；“*Si quis autem putat se religiosum esse*... *huius vana est religio. Religio munda, et immaculata apud Deum et Patrem, haec est*...”。

[34] “*religio*”这个术语在“圣经通俗拉丁文译本”《旧约》中出现了9次。比较典型的是下面这样一段内容，“出埃及记”12:43（英文本，1611年的“钦定本”：“耶和华……说：‘逾越节的例是这样”)：希伯来文是“תקה חפסה”；“七十子译本”希腊文是“ὁ νομος του πασχα”；拉丁文是“*Haec est religio Phase*”。类似的实例亦见于“出埃及记”12:26（“你们的儿女说……行这礼是什么意思?”)：希伯来文是“העבודה הזאת”；希腊文是“ἡ λατρεια αὐτη”；拉丁文是，“*Quae est ista religio*?”。其他7段分别是：“出埃及记”29:9；“利未记”7:36与16:31；“民数记”19:2；“以斯帖记”8:17与9:27；“玛加伯下”6:11。而且，“*religiositas*”出现了3次（均在“传道书”中：1:17，18，26)，“钦定本”译为“正义”与“圣洁”。“*religiose*”出现了1次（无希伯来文；希腊文原文是“καλως και ἀστειως”)，“玛加伯下”12:43（“*bene et religiose*”)。形容词“*religiosus*”出现了1次（另外4次出现在《新约》中，参见上一注释)：“*Benedicte omnes religiosi Domini*”(无希伯来文；希腊文原文是“... παντες οἱ σεβομενοι τον κυριον...”——“一切都是敬拜主”——三圣童的赞歌，附加在“但以理书”3:23之后的“伪经”；第67节，——“但以理书”3:90)。

211 [35] 对于“*religio*”一词，奥古斯丁一直认为它实际上是可以与“*cultus*”和动词“*colere*”互换的。例如，在早期的一段著作中，他写到了使人们从面向偶像的迷信和从世俗的虚荣中转向“*ad verum cultum veri Dei*”（《论真正的宗教》，11:2——使用的文本是J.-P.Migne编：《教父学全集……拉丁系列……》，第34卷，巴黎，1861，“col.123”)。对于这句拉丁文，我的翻译是“对是真神的‘他’的真正的（真实的）崇拜”。我之所以在这里使用了“真正的”这个词语并以它作为

这部著作的标题所想要表达的意思，是因为柏拉图式的思考如今已经相当罕见，但是只要人们不是在一种柏拉图式的意义上来思考它，就有可能误解“真正的”这个术语——按照柏拉图的看法，真正的“x”是一个理念而实际的“x”或多或少都是它的一种近似物。（在像“真正的勇气”这样的短语中我们还保存了这种用法）而在今天，“真正的”一词更多的是在一种逻辑的意义上而言的，其应用的对象是命题而不是实体；如果将它应用于奥古斯丁的表述（我在后面将指出，对于任何人的表述都一样）就是误导性的。我们在后文还会来考虑这一问题。

[36]“我写过一本著作，《论真正的宗教》，在其中不厌其烦地和以多种方式指出，真正的宗教意味着对真正的神，即圣父、圣子和圣灵的三一体的崇拜。”这些是奥古斯丁自己的话，其英文译文见 John H.S.Burleigh 选编、翻译并写有“导言”的《奥古斯丁：较早时期的著述》，伦敦，1953；属于约翰·拜里（John Baillie）、约翰·麦克尼尔（John T.McNeill）和亨利·范·杜森（Henry P.van Dusen）编辑的“基督教古典文库”当中的第 6 卷；218 页。我写到“近乎于说”是因为拉丁语原文并不具有这种字面上的解释：“... *multipliciter et copiosissime disputatur unum uerum deum, id est trinitatem, patrem et filium et spiritum sanctum, religione uera colendum*...”（“*Retractationes*”，第 1 卷，第 12 章［或者，按照另一套章节编码体系，第 13 章］，第 1 部分。使用的版本：《拉丁古代教父文集》，第 36 卷，57 页，Pius Knöll 编辑，1902）。

[37] 这个术语在这本书中出现了一次，即在这样的短语中“*haereses a regula Christianitatis aversae*”，它指的也许是已经确立了国教地位的教会。整个段落是这样的：“*Haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversae, testes sunt non admitti ad communicanda Sacramenta eos qui de Patre Deo, et Sapientia ejus, et Munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat*”——第 5 章，第 8 节（“无数已经偏离了‘基督教’规则的异端就是这一事实的见证，那些对父神、他的智慧和他的恩赐所思考

的，或者劝说他人所思考的，有别于那所示下的真理的人，不会在圣礼的共融中被接纳"。J.P.Migne 编辑，"col.126")。

我并没有系统地检查奥古斯丁在其他著述中对这一词语的使用状况，但已经发现这一术语的确出现在了其论"登山宝训"的论文之中，第 2 卷，第 2 章，第 14 部分，Migne 编辑，第 34 卷，"col.1287"："*qui autem in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit*"——在此我把它看作是一个动名词，"宣称是基督教的"。

在《论真正的宗教》中，他使用了（发明了?）"*Christiana religio*"这个词组以作为我们应当坚持和追随的东西（"*tenenda est nobis Christiana religio.... Hujus religionis sectandae caput est...*"——第 7 章第 12，13 节；Migne 编辑，
212 "col.128")，或我们应当认识和追随的东西（"*ea est nostris temporibus Christiana religio, quam cognoscere ac sequi, securissima ac certissima salus est*"——第 10 章第 19 节；Migne 编辑，"col.131")。不过，他后来解释了这种用法，并几乎是为此而作出了道歉，以使其读者确信，他将其称作"基督教的""宗教"，并不意味着它（对基督来说）是一种新东西，而是说它已经获得了这个新名称（"*non quia prioribus temporibus non fuit, sed quia posterioribus hoc nomen accepit*"——"Retractationes"，Ⅰ：12［13］，3；Knöll 编辑，59 页——进一步可参见下文"注释［47］"及他在这整个段落中的讨论)。然而，他在后来的著述中又重复了这种用法（"*Christiana religio, quae uera religio est*"——引书同上，Ⅰ：12［13］，1；Knöll 编辑，57 页)。当他说基督教的崇拜是真正的崇拜之时，他是在什么意义上认为"*Christiana*"这个形容词是正当的呢？他的这个词组应当被理解成是"通过基督（或在基督之中）的崇拜"吗？或者这种用法在形式上类似于我们在说"基督教的勇气是真正的勇气"时所想要表达的意思吗？

［38］这部著作的结语。Burleigh 翻译，283 页。拉丁文版，"Migne"编辑，"col.172"。

［39］参见第 6 章第 10 部分（Migne 编辑，"col.127")，

其中提到了“这个大公教会”：“*omnibus tamen gratiae Dei participandae dat potestatem*”，“对一切人，它都给予了参与到神的恩典中的可能性”，尽管并不是所有的人都利用了这种“*potestas*”，因为他继续说到，它的成员有一些是谷壳，并且在它之外亦有（第11部分）真正的基督徒（或，真正的基督教的人？——实际所用的术语不是拉丁文）（Burleigh，见前引书，231页，将“*potestas*”翻译为“能力”）。

[40] 特别是在第3章、第4章当中。他还在别的地方肯定了“*non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem*”（“哲学，这是对智慧的一种孜孜以求，并不是与‘宗教’[对神的崇拜]不同的某种东西”）（第8节；Migne编辑，col.126）。

[41] “*Nulla substantia malum est*”——在下文注释[43]所引用的那一段落中。

[42] “xxxviii，69”；Burleigh翻译（见上文，注释[36]），260页。原文是：“*Nego esse quemquam istorum qui nihil colendum existimant*”（Migne编辑，“col.153”）。在整个讨论中（第37，38章；第68部分以下，Migne编辑，“col.152”以下），他没有太多地使用名词“*religio*”，而是使用了（相关词?）动词“*colere*”。

[43] 我在这里倒转了这个段落，在其中奥古斯丁谈到了人从天国向尘世的下降；所以，人的问题当然也就是一种回归（而神在他的仁慈中已经为人提供了一条达到这一点的道路）：“*Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma: non ergo a bono substantiali ad malum substantiale, quia nulla substantia malum est; sed a bono aeterno ad bonum temporale, a bono spirituali ad bonum carnale, a bono intelligibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum*”（“人就这样从天国被驱逐，进入了这个尘世，即从永恒进入了变化无常，从富足进入了贫乏，从强壮进入了软弱；这不是从善的实体进入了恶的实体，因为没有一个实体是恶的，而是从永恒的价值进入了有限的价值，从灵性价值进入了肉体价值，

从可领悟的价值进入了可感觉的价值，从最高的价值进入了最低的价值”）（第20章，第38节，Migne编辑，“col.138”）。

[44] 这个术语的意义是一种暗示：这部著作最后一段的开头一句是“*Religet ergo nos religio*”（“因而让‘宗教’将我们与……联系在一起”）（第55章，第113节，Migne编辑，
213 “col.172”），这意味着至少在这个时候他正在接受从“*religare*”（“联结”；“to bind”）而来的“*religio*”的派生词。不过，也应当注意到，25年之后（到那个时候他已经完全摆脱了这个术语能够充分表达一个基督徒的信仰的感觉：参见下文注释[50]），在他的《上帝之城》中（10卷3章——“伊曼纽尔·霍夫曼”版本，《古代拉丁教父文集》，第40卷，第1，2部，Vindobonae & c，1899—1900，第1部分，450页），他用“*eligentes... religentes... neglegentes*”构成了一个双关语，它认同了来自词根“*leg-*”（“收集”）或“*lig-*”（参见上文注释[5]，[6]）的这一词源。有关这一点亦可参见他的词源“*ei* (*sc.Deo*) *uni religantes animas nostras*, *unde religio dicta creditur*”（“我们的灵魂所联系的惟独是他[即神]，因此叫作‘宗教’”）（《论真正的宗教》，第55章，第111节，Migne编辑，“col.171”）以及随后的评论，“*Retractationes*”，Ⅰ：12[13]，13（Knöll编辑，64～65页）。

[45] 这是翻译了最后一段的起首一句（第55章，第113节；Migne编辑，“col.172”）。这部著作在更崇高的宗教这样一种高潮中逐渐走向了结束：一系列的句子和段落，而每一个句子和段落都是以“*non sit nobis religio...*”（“勿让我们的崇拜成为[各种不那么重要的事物的]一种崇拜”）而开始。这一系列的排比其意图在于使人的思维，以一种柏拉图的方式，逐渐弃绝一切尘世的和可见的事物而转向一个纯粹的和真正的神。（假如这是写于20世纪的话，我们可以想像他还会加上这样一段“*non sit nobis religio religionis...*”[“勿让我们的崇拜成为宗教”；“勿让我们与宗教联系在一起”]。）那么这最后一段就会这样开始：“*Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo; quia inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum in-*

telligimus，*nulla interposita creatura est*”。

[46]“*vera religio*”这个短语在更早之前就出现在了基督教的著述当中，但是却没有什么详细的说明；要确切地知道它究竟意味着什么是很困难的甚或是不可能的。据我发现，德尔图良没有使用过它，但公元3世纪早期的米奴修斯·菲利克斯使用了一次，阿诺比乌斯使用了两次，而拉克坦修则经常使用。对于拉克坦修来说，它很明显地是一个个人性的理念或理想，是（不带定冠词的）“真正的宗教”，而不是（带定冠词的）“这种真正的宗教”：他将它等同于“虔敬”（[*uera*] *religio id est summa pietas*）和“公正”（*religio quae eadem iustitia est*），并将它与哲学或智慧联系在了一起（*uera religio ueraque sapientia*）。类似地，阿诺比乌斯也写到，一个已经将古老的“宗教”从世上驱逐出去的人（与“*deorum cultum*”是相关的），被指控为是一个“*religionis extinctor*”（“一个宗教的摧毁者”；与“*impietatis auctor*”是相关的），是那种“*ueram in orbe religionem induxit*”（“将真正的宗教带到这世界上”）的人（与“*pietatis aperuit ianuas*”是相关的）。我会把这翻译成“将真正的宗教（崇拜、虔敬）带到这世界上”，而不是什么“这种真正的宗教”，并通过它和那些与它相类似的与那些它与之相对立的术语来支持这种翻译。事实上，该作者又进一步将这种“宗教”具体化为一种有关神的知识（注：原文如此）和向神祈祷的知识（注：原文如此）（“*an ulla est religio uerior officiosior potentior iustior*，*quam deum principem nosse*，*scire deo principi supplicare*，*qui bonorum omnium solus caput et fons est perpetuus*...?”）。“true”在这里等同于“genuine”。

另一方面，当米奴修斯·菲利克斯写下“*ad ueram religionem reformauit*”的时候，人们单是依据直接的上下文很难断定，它究竟应当被翻译成“他使［自己］转向了真正的宗教”，还是应当被翻译成“他使［自己］转向了这种真正的宗教”（或，转向了正当的崇拜）。

本注释所引证的书目是：米奴修斯·菲利克斯：*Octavius*，第1章第5节；阿诺比乌斯：《反驳外邦人》，Ⅱ，2；拉克坦

214 修:《神圣制度》, Ⅳ, 3;《梗概》, 第 64 [69], 44 [49] 章。这些文本亦见于《古代拉丁教父文集》, 第 2 卷, 4 页; 第 4 卷, 48～49 页; 第 19 卷, 278、754、722 页; 最后这两个引文亦见于 Blakeney 编辑, 前引书, 53, 34 页。

[47] *Retractationes*, I, 12 (13), 3。"*Nam res ipsa, quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus ueniret in carne, unde uera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana*" (Knöll 编辑, 58 页)。我所给予的翻译来自上文 (注释 [36]) 引证的"Burleigh 版本"。

[48] 奥古斯丁是如此之虔敬的一个人, 就他头脑中所设想的情形而言, 他不可能使用"我的宗教"这样一句人本性的短语。德尔图良和阿诺比乌斯在更早的时候就使用过"*nostra religio*"、"*vestrae religiones*"、"*vestra religio*"; 当然, 这表明在人们对它作出反思之时, "*religio*"对他们来说具有不同的意义。例如, 下面这个事实就可以表明这一点: 阿诺比乌斯就可以写到"*religio nostra nunc nata est*" ("我们的'宗教'才刚刚诞生"; *Adversus Nationes*, 第 2 卷, 第 73 节), 这表明他所设想的"宗教"是某种在时间上是可观察性地产生了的东西, 是这个世界的一种现象, 以对立于奥古斯丁的"宗教"——奥古斯丁认为"宗教"指的是由"教会" (新诞生的) 所提供的那种预先存在的和超验的理念。阿诺比乌斯与奥古斯丁一样也完全意识到了这一点, 但他使用了不同的术语来分别指称他所卷入的那永恒的与暂时性的方面。因为他明确指出: "*non ergo quod sequimur nouum est, sed nos sero addidicimus quidnam sequi oporteret ac colere... religio nostra nunc nata est*" ("所以我们所追随的并不是新出现的, 但我们只是在最近才知悉它正是人们应当追随和崇拜的东西……我们的'*religio*'只是到现在才诞生"——II: 72, 73; Reifferscheid 编辑, 107、108 页)。

亦应注意, 阿诺比乌斯关于"*religiones vestrae*"与"*nostram*"之间的相互关系的看法 (II: 72; 106 页) ——在这种情形中, 前者不是表示一个理念, 因为阿诺比乌斯并不相信

它，亦即，并不相信它是一种理念。这说明他在使用“*religio*”这个词语来表示异教的和他自己的团体的宗教生活的那些外在的事实。而且，阿诺比乌斯还使用了一个复数形式来表示基督教的“*religiones*”（II: 72；107 页；参见上文注释[21]）——这就完全表明了他所设想的那种东西是迥乎有别于这个词语的现代用法的；尽管在今天人们已经对“基督教的诸仪式”一语习以为常了。

[49] 萨维帕里·拉达克里什纳爵士（Sir Sarvepalli Radhakrishnan)：《世界之未诞生的灵魂：在牛津大学的就职演说》，10 页，牛津，1936。

[50] 在圣奥古斯丁的以“*religio*”为标题的令人愉悦的著作之后，写下这个句子也许显得有几分生硬。然而，尽管有他的论著，但正是在此之后“宗教观念”所变成的那种样子促成了它的出现。而且，注意到（参见上文注释 [44]）这一点是很有意思的：在时隔 25 年之后，在他撰写他最伟大的著作《上帝之城》的时候，他自己已经对这一术语失去了兴趣。在这部著作的某一处，他需要寻找一个词语来表达应归于神（*deitati debitus cultus*）的崇拜，并最终选定了一个希腊词语“λατρεια”；这表明了他对各种拉丁术语（包括“*cultus*”）的不满意，并表明即使是“*religio*”（“*ipsa religio*” [“宗教本
215 身”]：这个“*ipsa*”是耐人寻味的）——尽管它看起来表示了这一点并被用来表示“θρησκεια”的意思——也并不完全正确；因为在拉丁语的用法中，不仅是在未受过教育的人当中而且也是在学识最为渊博的人当中，它所指称的不仅是他们与神的联系而且也是人的联系。(这也许是有几分支持了威尔特所主张的其在语言传统中是一种世俗性的因素的论点：参见上文注释 [6])。奥古斯丁还以类似的方式或风格处理了“*pietas*”这个术语及其在希腊语中的对应词。显而易见，他在寻找一些在更早期的罗马信仰的词汇表里所没有的词语来表达基督徒的某种东西。而他所达致的结论是，“*religio*”并不能完全实现这一点。（*De Civitate Dei*，第 10 章，第 1 节）。稍后（在第 3 节），他用这样的话进行了总结，“*Hic est Dei cultus*，*haec uera religio*，*haec recta pietas*，*haec tantum Deo debita seruitus*”（霍夫

曼编辑，见前引书，第1部分，445~447，451页）。

[51] 在Du Cange的《中后期拉丁文化索引》（8卷本，巴黎，1840—1857，相关词条）中，关于后来成为标准用法的以"*religio*"来表示"vita monastica"的最早期的检索条目是"萨尔维乌斯"（Salvianus，公元440年前后）。

[52] J.A.H. 莫雷（Murray）等编：《新英语词典》"论历史原则"，重新发行带有"补编"，12卷本，牛津，1933；相关词条"宗教"。后来这部著作被《牛津英语词典》所引用。

[53] 同上，这是英文；就拉丁文而言，这在Du Cange的上述著作中是最早的证明，约在公元1143年（*religiosus ordo*，*monastericum*）。参见"*religio nova*"之于"西斯特修会"，1201，见前引书，相关词条。

[54] 在阿奎那为数众多的著述中，"*religio*"这个词语出现在了两本书的书名标题当中，这两本都是不那么重要的著作（*opuscula*）；并且在这两种情形中其意思都是指修道生活。一本是 *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*（《反驳那些攻击崇拜神和修道生活的人》；一篇于1257年提交的演讲稿，发表于1266年，以回答"法国村庄圣阿慕尔的威廉"对宗教修道生活的攻击）；另一本是 *Contra retrahentes a religionis ingressu*（1270）。它的英译本是《对宗教修道生活的辩护》，圣托马斯·阿奎那著，约翰·普罗克特神甫（Father John Procter）翻译、编辑并附加"导言"，伦敦，1902。

[55] 论及这一主题的是第二部分下半部分的第81个问题（"*De Religione*"）。这个问题被分作八项条款加以讨论。其拉丁语文本，我所使用的是"渥太华版"：*S. Thomae de Aquino ordinis praedicatorum Summa Theologiae*，*cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis*，渥太华，5卷本，1941—1945。我还查阅了其他版本中所列出的索引："Marietti［重印］版"，3卷本［第4卷为各种索引］，Taurini/罗马，1948—1950。英文译本：《圣托马斯·阿奎那的"神学大全"。由英国多明我会教省的神甫们所做的字面直译》，伦敦，纽约，& c，21卷本，1911—1922及索引［1925］。"Ⅱ，2，81"的内容在这些版本中分别在："拉丁语本"，第3卷，1829~1836

页；“英文译本”，第11卷，7～22页。

216 [56] 这里的表述是我自己的，不是阿奎那的；我相信这是用现代术语对他在比如说《神学大全》Ⅱ，2，81；“论纲1”及Ⅱ，2，82；“论纲2”（“渥太华版”，见前引书，第3卷，1829～1831页，1837～1838页）中的立场的合理陈述。（另见下文注释[58]及注释[59]有关“大全”的注释）。

[57] “‘*religio*’不是信仰，而是通过外在的迹象对信仰的见证”（“*religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa*”）——见前引书，Ⅱ，2，94；“论纲1”；“问题1”（“渥太华版”，见前引书，第3卷，1911a页；英译本，第11卷，182页，英文原文如下：“... a confession of faith by outward signs”）。

[58] 参见上文注释[56]。而且，“‘*Eusebeia*’[希腊术语，指称对待神圣的一种态度]与‘*religio*’所指的是同一回事儿”（*eusebeia ... est idem quod religio*），见前引书，Ⅱ，2，80；“论纲4”（“渥太华版”，引书同上，第3卷，1829a页）；同样地，“*religio*”基本地并且主要地表示的是“*latria*”——通过真正的信仰的表达而对神所表示的崇拜（见下一注释）。在“大全”中，他断言“*religio*”既有内在的又有外在的行为，并且后者相对于前者来说是“次要的和从属性的”（Ⅱ，2，81；“论纲7”。这一点在其下一个论题“论崇敬”中再次获得了肯定——Ⅱ，2，82，拉丁文本，见前引书，第3卷，1853、1836～1840页；英译本，见前引书，第11卷，19、23页）。

[59] 在《神学大全》中，他在其词源学上是悬而未决的（Ⅱ，2，81；“论纲1”。见前引书，第3卷，1830页），但在*Contra impugnantes*中，他明确地追随圣奥古斯丁而接受了这个从“*ligare*”（“联结”）而来的词源学上的派生词，并说到受造物——通过创造过程——在某种意义上已经与其在神之中的原初存在分离开来了。“因此，每一个有理性的受造物都应当与神重新联系在一起……所以，圣奥古斯丁说道[*De Vera Religione*]，‘*religio*将我们与那全能的神重新联系在了一起’……作为对万事万物之开端的神的崇拜的‘*latria*’，是

人在这种生活中的义务。所以，'*religio*'基本地并且主要地表示的是'*latria*'—— 通过［真正的信仰的］表达而对神所表示的崇拜。但是，在一种次要的意义上，'*religio*'也受到了我们借以展示我们对神的事奉的东西的影响……所以，'*religio*'具有双重的意义。它的第一重意义是重新联结，这个词语意味着一个人通过信仰和适当的崇拜而使自己与神联系在了一起。每一个基督徒，在其洗礼上，在其弃绝了撒旦及其所有的虚荣浮华之时，都变成了［真正的'*religio*'］的参与或分享者。'*religio*'的第二重含义是人以一种特定的方式使自己固守于和事奉于神——通过爱的事工，通过对世界的弃绝——的义务或职责。如今，我们正是在这种意义上使用着'*religio*'这个词语"（Procter，见前引书，50～51 页。不过，我在这里以"*religio*"取代了 Procter 翻译中所使用的"religion"一词，而且我还根据我自己对阿奎那的用语的解释而自作主张地将"*vera fides*"、"*vera religio*"翻译成了不带定冠词的"真信仰"、"真宗教"，而不是带定冠词的"这种真信仰"、"这种真宗教"）。

人们从这个段落中也许会感到，"*religio*"似乎被更多地看作了（不同于圣奥古斯丁的更具柏拉图色彩的观点）一种约束（"a binding"），而不是一种纽带（"a bond"）；因而，正如在上一个注释中一样，也被更多地看作了由人所做的东西而不是某种触及了人的东西。然而，非修道部分的最后一句话——在其中，人参与到了某种真正的事物之中——又恢复了奥古斯丁式的立场。

［60］在另一个地方他提到了"*religio Christi*"：*Contra retrahentes*...，开首一句。将这一点与该作者在其他地方——例如我们已经引用的段落——所提及的有关这个词语的事情联系在一起，我发现必须要将这看作是一种客观性的所有格："基督的崇拜"（或者，将我们与基督联系在一起的纽带）。
217 Procter（见前引书）将它翻译成了（带定冠词的）"基督的宗教"："基督的宗教显然是想要扭转人类对物质事物的关注，以便将其思想的重心集中到诸如精神的事物上来。"（377 页）这可能并不会排除一个客观性的所有格，尽管它在现行的英语中

是极不常见的；考虑到其他所有的词义（“基督设立的宗教”？或者相当晚近的、体系化意义上的“基督教的宗教”），这也许构成了第四种并且也是极其新颖的托马斯式的用法。至少，作为某种看上去是在行动着的、从外部对人发挥着影响的东西；我个人绝不会将它置于它的其他三种含义之下。

[61] 例如，最近，一位学者在一部研究中世纪的巨著的标题中，就表明并确定了这一点：G.G.Coulton，《宗教的五个世纪》，4卷本，剑桥，1923—1950。然而正如这位作者自己所指出的，其第一卷“主要涉及的是在中世纪意义上的宗教，其中‘宗教性的’（‘the Religious’）就是隐修的灵魂”（第1卷，xxxiii页）。对此他又进一步指出，“隐修的宗教……在整个世界史上，是整个体制化的宗教中最为引人注目的实例之一”，而且“没有哪一项有关中世纪‘虔敬’（注：原文如此）的研究能够避免将它置于最为重要的地位之上”（引文同前）。他说道，“在通过这些卷书研究了中世纪晚期的隐修性的宗教之后，我希望在将来能够对这五个世纪中的其他宗教趋势再作出另一项研究”（引书同前）。

[62] 对于那尚未发现的东西，人们总是无法断言的，甚至也是难于保持乐观态度的。人们对此所能够说的就只是还未发现它。除了我们在前面提及的（注释［54］）阿奎那的两部著作和另外一部在其中“*religio*”意味着修会的著作（波希米亚的斯提法诺［Stephanus of Bohemia］：*Apologia pro sacris religionibus monasticis*，约公元1400年——在Hurter的著作中提到了它：II，“col.1388”）之外，我有客观的理由来怀疑在这一时期所知道的其书名标题中出现了“*religio*”一词的那些著作。这些理由主要在于，除了其他的一般性探察，我还系统地检索了Hurter和Migne的索引，其结果如下：

H.Hurter，“*Nomenclator literarius theologiae catholicae*”（《天主教神学文献名录》）。“*Tomus* Ⅰ,... *Aetas prima*：*ab... initiis ad*...（1109）”，第3版，Oeniponte，1903； “*Tomus* Ⅱ,... *Aetas media... ab anno 1109—1563*”，第2版，Oeniponte，1906。（第三卷被认为与我们的工作是无关的，它覆盖了1564—1663年这一时期）。J.P.Migne编辑，*Patrologiae Cur-*

sus completus... ab aevo apostolico ad tempora Innocentium III (anno 1216)... *series latina*，巴黎，221 卷，1844—1864 (1866—1890 年重新发行)：……第 218 卷，“*Indices*: *xiv*, *Index alphabeticus omnium patrologiae latinae operum*, *juxta eorum titulum digestus*”（“columns 659-798”）。

上述这两本书中的后一本收入了约 8 000 个书名、章节甚或是论题的标题。(参见下一注释中所列出的索引)。在这样巨大的一个数目中，只有 3 个标题（除非是我在浏览中有所疏忽）包含了形容词“*religiosus*”，而且每一次都是以复数的形式和在修会成员的意义上来使用的（St.Yves 的 *Decreta* 中的一段内容，Migne 编，第 161 卷，“coll.1171～1176”；圣彼得·达米安［St.Peter Damian］的小作品，第 145 卷；一部题为 *Liber de religiosorum poenitentia et tentationibus* 的匿名小作品，第 213 卷)。名词“*religio*”出现了 8 次。其中 5 次与我们在前文讨论的属于罗马帝国时期的早期（中世纪以前的）著述者有关：费尔米克斯（见注释［24］）（在 Migne 那里被错
218 误地归之于圣优西比乌的名下，在所引证的这本书中，圣优西比乌就位于费尔米克斯之前；不过，栏目数却被正确地归于费尔米克斯之下)；拉克坦修的《神圣制度》的第一章（注释［30］)；奥古斯丁的《论真正的宗教》（注释［35］～［45］)；以及对这些用法的现代评注。另一处是圣伊西多尔（St.-Isidore）的《词源学辞典》（第 8 卷，第 2 章；Migne，第 82 卷，“col.295”）中的一段（几个句子)，在其中出现了“*religio*”一词并被简要地加以了考察；另一个段落（Migne，第 161 卷，“col.1267”）来自“St.Yves（Ivo）of Chartres”的 *Panoramia*，在那里考虑的是基督徒与犹太人通婚的问题以及在异教徒之间（其中一人后来受洗了）的婚姻问题（*Sancti Ivonis Carnotensis episcopi... Panoramia seu Decretum*）。

在这最后一种情形中，注意到圣伊夫斯（St.Yves）本人并没有使用“*religio*”这个术语是很有意思的，也许是很重要的。显而易见，是其 19 世纪的编辑者为他所撰写的内容加上了“*Conjugum debet esse inter homines ejusdem religionis*”（“婚姻只可发生于具有相同宗教的人之间”）这样一个标题；而 19

世纪的索引编辑者则在"*Religionis diversitate in matrimonio* (*decreta de*)"("关于婚姻中宗教归属之不同的规定")的标题之下将这一段收入了索引之中。

这样，就还剩下了一部著作。对它，我并不清楚或了解，但人们应当注意到，它有可能是我对"*religio*"一词在中世纪的书目标题中的用法所作的概括中的一个例外情形。Migne(第184卷，"coll.771～792")发表了"*S. Bernardi Claraevallensis... Instructio sacerdotis seu Tractatus de praecipuis mysteriis nostrae religionis*"("明谷的圣伯尔纳：祭司的指令，或者，论[我们的宗教？抑或，我们的修会?]的悬而未决的神秘")。但将这部著作归之于圣伯尔纳，如今已被普遍认为是大有疑问的(见Leopoldus Janauschek的*Bibliographia Bernardina*, Vindobonae, 1891年，vii页)，而且关于其标题亦有一些不确定之处(它亦被称作"*Gemina Crucifixi*"; Janauschek将它登录为"*Instructio Sacerdotis*, seu: *Tractatus de praecipuis mysteriis* nostrae religionis, al. *Gemina Crucifixi*"。第二种可能性中的最后两个词语在此为何没有采用斜体形式，我无法予以澄清)。"西多会"如今正在从事研究和出版圣伯尔纳著作的巨大工程(见Jean Leclerq, "*Etudes sur Saint Bernard et le texte de ses écrits*", Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, *annus* ix, fasc. 1-2, Romae, 1953)。而这部著作是否被检查过了则并不清楚(见Leclerq，引书同前，39页，第2段)。虽然最终也许将会表明——不论作者是谁——在这个标题里的"*religio*"这个词语是真正的属于中世纪时期的词语，但是我认为我在本书正文中关于"专门围绕着'宗教'而写成的那些著作"的有关论断并不需要作出修正或调整。人们可以注意到，不论标题是什么，名词"*religio*"并没有出现在这篇论文的正文当中。

更加难以处理的是中世纪晚期的情形，因为Migne所覆盖的范围仅限于到1216年为止。我们已经考虑了阿奎那的情形；而Pietro de Monte(约1440年)则将在下文中(注释[65])加以考察。Hurter，见前引书，也许并不像人们希望地那么仔细或慎重，但无论如何，他那为数众多的材料已被用来

推导出了我的归纳或概括，而且做下面这样的设想看来也并不是不合理的，即假如他（当然是在很低的可能性上，因为我还参考了其他不那么系统的材料）遗漏了某一本有关“*religio*”的书的话，那么它也只不过是一本无关轻重的书。不过，我仍然要说，如果能够使我注意到有任何我所忽视或遗漏的书的话，我将感激不尽。

[63] 在我已进行了系统研究的书目标题这一问题之外，

219 还存在着中世纪时期对这一词语的一般性的使用这一更大的问题，这是一个我——绝不是在作为这一领域内的一个学者的意义上——对此只具有肤浅印象的问题。我的印象是，这个术语（除了在修道生活这一意义上）并没有获得流行。对这个观点的一些客观性的支持理由，在于对 Migne 的其他索引的研究中所产生的一些事实。在第 219 卷中，他（索引 53，第 317～320 栏）对极其“一般性的”“宗教”做了一个索引（“*Index de religione generatim spectata*”；它还被标示为“*Agimus de Religione sensu generaliori sumpta*”——“coll.317-318”）；在第 220 卷中，他的第 155 个索引，“*Index de Virtutibus*”，具有这样一个标题，“论信仰，就像通过‘*religio*’与‘虔敬’的美德而在实践中所表现出来的”（“coll.610-612”），它包括有 141 个附注。我只是随机检查了其中的一些；对它们作出全面的研究可能会是大有益处的，不过人们必须要时刻牢记，中世纪的著述者连同 19 世纪的编辑者在共同发挥着作用。这对观念或事物而不仅仅是词语的一切索引来说都是如此。

更全面的研究还可以利用在对“Migne 的索引”所做的索引中“*religio*”条目下所列出的 8 个分目：“*Elucidatio in 235 tabulas Patriologiae Latinae, auctore Cartusiensi*”，鹿特丹，1952，“Pars Prima”，71 页。不过，同样地，也并不是所有这些条目都是对这个词语的注释；例如，“*Elucidatio*”的“*religio Judaica*”条目就指向了“A 1205”等（Migne，第 218 卷，“col.1205”），而在那里的条目则是“*De religione Judaica*”，而后者又指向了“Ⅱ，595”和“Ⅱ，355”。这其中前者是“*Tertulliani Liber Adversus Judaeos*”，而在后者那里，德尔图良则使用了“*vero Judaeo*”这个短语并提到了真正的耶路撒

冷。换言之，“*religio*”这个术语并没有发现其原初的文本出处。

当然，那些词典也是有所助益的，尽管它们只是标明了这个词语所使用的意义而不是其使用的频率，而且大多数中世纪拉丁语词典也只是列出了不属于古典用语的那些中世纪的词语用法。

对这个问题可以作出这样的消极总结：我发现没有什么证据表明，“*religio*”这个术语或概念在欧洲中世纪时期曾得到经常性的使用。

[64] 我在这里进行探究的方法之一就是通过书目标题所做的考察。在这些书目标题中，出现了“宗教”这一术语或其同源词（或极为罕见地，“*Godsdienst*”）的实例，就我所能发现的而言，在16世纪的西欧有59个，在17世纪有103个（包括相关的翻译文本在内，但再版本则不计算在内，除非其标题有所变化）。在1700年以后，我并没有收集所有我能够发现的那些标题，而只是收集了在我看来是重要的那些标题。我还注意到了——截止到1850年——我所能够发现的所有在其标题中出现了“一种宗教”（“基督教”、“犹太教”、“穆罕默德教”等以及它们在其他语言中的对应词）的名称的那些实例。在1850年以后，我研究了那些看来是具有重要意义的实例。毫无疑问，更为彻底和系统地搜寻还会揭示出更多的例证，尤其是对于那些小册子而言；但是我有理由相信我的研究所依据的那些材料是具有代表性的，至少也是具有影响性的著作。不过，我也意识到并没有什么办法来确定：那看起来是某一种特定用法的最初的实例，是不是还有超出了我所了解的范围之外的更早的先例。不过尽管如此，总的趋势看来已经反映在我所调研的这些材料之中了。

以书目标题来作为观念史研究的可能的有效途径，其理由有三。第一，是在实践的层面上，它是这些术语、出现频率等
220 因素的一个客观的、易于控制的指标。第二，在我看来，一个观念如果对于知识界真的具有重要意义的话，它就很可能被反映到书目的标题中来；反之，一种观念在一部书的标题中的出现，亦是将这个概念固定在所探究的这个社团的思维当中的一

个极其重要的因素。第三，如果一个人撰写了一本论述一种特定观念的书，他肯定也会知道它所指称的是什么东西，而那种在其写作过程中只是随意地使用这一术语的情形则并不常见。

我当然不会认为这种方法是万无一失的，而只是把它当作是处理那令人无从下手的庞杂素材的一种方便和有用的途径而已。

[65] 1524 年，在罗马出版了下列著作："*Miraculum Eucharistiae per Epiphanium a Petro de Monte Episcopo Brixien. Latinis litteris traditum & e Bibliotheca palatina in lucem editum*"。其第一页始于这样的标题"*Opusculi de sacramēto Eucharistie ex Epiphanio in latinũ a Petro de Monte traducti, ad...Nicolaum...cardinalem Phrohemium*"；"署名 B"读作"*Explicit prohemium, incipit Epyphanius, Christianae Religionis...*"。该文本从这一点开始就与在 J.P.Migne 在"*Patriologiae Cursus Completus...series graeca*"（巴黎，第 120 卷，"coll.273～286"）中，在这样的标题"*De religione christiana libellus. Ex Epiphanio in Latinum a Petro de Monte traductus*"下，所提供的文本完全相同了。如果这后一个标题是原初就有的话，那么它就是我所发现的最早的一本在其书名中包含有"*religio Christiana*"这一短语的书了。这对我来说具有至关重要的意义。是谁写下了这原初的希腊文似乎已无法确定，而它那希腊语的书名是什么似乎也无从得知（其希腊语文本似乎是遗失了）。Migne（引书同前）将原本归之于公元 1110 年的 Epiphanius Monachus。Hurter（引书同前，第 1 卷，"col.769"）认为它的原作者是卒于公元 836 年的亚历山大里亚的大主教 Christophorus。"大不列颠博物馆总目录"则将其 1524 年的版本归之于塞浦路斯的康斯坦蒂主教圣伊皮凡尼乌斯（St.Epiphanius，公元 315? —403），但将 Migne 的版本归之于 Epiphanius Hagiopolita 的名下。

拉丁语译本大约形成于公元 1440 年，至迟不晚于公元 1443 年，因为作为该书之敬献对象的那位枢机主教就卒于这一年（约翰尼斯·哈勒 [Johannes Haller] 编：*Piero da Monte: ein gelehrter und päpstlicher Beamter des* 15. *Jahrhunderts*—

seine Briefsammlung，罗马，1941［*Bibliothek des deutschen historischen Instituts in Rom*，*Band XIX*］，导言，87 页）。约翰尼斯·哈勒在梵蒂冈图书馆曾看到过包括有这本书的抄本，他认为这是原书的手稿（引书同前，109 页）（他似乎没有意识到它已经出版了），并将它定名为"*Libellus de religione christiana ex Epiphanio in latinum a me Petro de Monte traductus*..."（引书同前，87 页，注释［219］）。"*a me*"似乎证实了这个用语是翻译者自己的用语。

关于 Monte（Petrus/Piero/Pietro de/da/del），可参见 Agostini Zanelli，"Pietro del Monte"，载 *Archivio storico lombardo. Giornale della Società storica lombarda*，"Serie quarta"，第七卷（anno xxxiv），317～378 页（1907）；第八卷（anno eod.），46～115 页（1908），尽管这可能并不包括有关这一特定的翻译的材料。在此，将他包括在文艺复兴而不是包括在中世纪范围之内（上文，注释［62］）的理由在于，除了他所处的时期（以及他是意大利威尼斯人）之外，还在于这一翻译本身就表明了，他是属于在意大利出现的试图恢复希腊学识的那个圈子
221 中的一员。哈勒，见前引书，79～83 页，出版了他的写于英格兰的书信，在这些书信中他曾悲哀地抱怨自己远离了自己所挚爱着的希腊作品。

假如这是第一本有关"［这种?］基督教宗教"（"［the?］Christian religion"）的著作，那么这就是很有意思的。不过，在意识到这里的"*religio*"所指的是当时仪式实践的一种传统方式，而"*Christiana religio*"指的则是基督教的圣礼、圣餐之时，人们的这种激动或兴奋也许会有几分回落。

［66］这部著作是以意大利语和拉丁语出版的：*Libro di Marsilio Ficino Fiorentino della Cristiana religione* 和 *Marsilii Ficini Florentini de Christiana religione liber*；两者都未标明日期。克里斯泰勒（Kristeller）（"*Supplementum Ficinianum*: *Marsilii Ficini Florentini*... *opuscula inedita et dispersa*..."，Paulus Oscarius Kristeller 编辑，2 卷本，Florentiae，1937）提出了证据（lxxvii～viii 页），以表明它最初是于 1474 年以拉丁语写就的，并于 1474 年翻译成了意大利语而出版（比如，在

1475 年 3 月）；而其原初的拉丁语本则是随后在 1476 年才得以首次获得了出版。在文艺复兴时期，它在欧洲其他地区很快就被再次出版了。我所使用的是 1576 年在巴塞尔出版的拉丁语本："*Marsilii Ficini Florentini*，*insignis Philosophi Platonici*，*Medici*，*atque Theologi clarissimi*，*Opera*"（2 卷本，在其中它是第一个项目，第 1 卷，2 页以下）。

[67] 见上文注释 [65]。奥古斯丁已经使用了这些词语的并列形式（见前文，注释 [37]）。我的感觉是，它在这中间的一千年里并没有获得太多的使用；尽管这只是一种印象，但也有一个事实性的依据，即"*religio*"这个术语本身正如我们所看到的，并没有获得通行。而且就算是在使用它的时候，它也主要是在形容词"*Christiana*"很难被应用的那些意义上来使用的。参见下文，"第 3 章"——在那里对命名具体的"诸宗教"的做法，包括基督教在内，进行了历史性的考察。

[68] 截止到 17 世纪末，我已发现了 59 个含有它的书目标题，这在我于那个时期所发现的所有带有"宗教"这个术语的书目标题中占了总数的 1/3。我还有证据表明，迄今最高的出现频率是在 18 世纪上半叶，尽管到那个时候它逐步开始被作为一个术语的"基督教"（"Christianity"）一词所取代。见"第 3 章"，76、77 页。

[69] "*Diuina prouidentia ... quamuis permittat uarijs locis atque temporibus*，*ritus adorationis uarios obseruari*. *Forsitan uerò uarietas huiusmodi*，*ordinante Deo*，*decorem quendam parit in uniuerso mirabilem*"——见前引书，第一卷，4 页。

[70] 参见《论基督教宗教》（"*De Christiana Religione*"），尤其是第 1 章以下（"文集"第 1 卷，2 页以下）；亦可参见其《柏拉图神学》，尤其是第 14 集，第 9 章（引书同前，第 1 卷，319～321 页），其标题为"*Religionem esse humano generi maximè omnium propriàm & veridiam*"。注意一句经常被引用的话，"*Cultusque diuinus ita fermè hominibus est naturalis*，*sicut equis hinnitus*，*canibusúe latratus*"（"崇拜神对人来说是自然而然的，这就像马嘶犬吠一样"；第 1 卷，319～320 页）。他说道，在技巧、言语，甚至理性方面，动物与我们一样分享

有一些初步的形式。“*Quid ergo reliquũ est, quod omnino solius sit hominis? Contemplatio diuinorum*”（“那么，还有什么是为人所完全独有的呢？对神圣的沉思”；第1卷，319页）。

222 [71] “*Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus Gentibus communem naturalemque intelligo, quo ubique & semper prouidentia quaedam regina mundi cogitatur & colitur*”——《柏拉图神学》（“文集”，第1卷，320页）。

[72] “*Omnes hominum opiniones, affectus, mores, excepta religione, mutantur*”——见前引书。

[73] 不过，费齐诺在这一点上并没有将他自己的新观念引入这整个唯心论，亦即“*primum in aliquo genere*”的理论中；按照这种观点，一个类属中的一员可以是那个类属之本质的完全的代表者，而一个系列中的其他成员则不具有这种属性。例如，参见保罗·奥斯卡·克里斯泰勒（Paul Oskar Kristeller）：《马尔西里奥·费齐诺的哲学》，维吉尼亚·科南特（Virginia Conant）译，纽约，1943。

[74] “*Omnis religio boni habet nonnihil...*”——*De Christiana Religione*，第4章的标题（“文集”，第1卷，4页）。伊万·普斯诺（Ivan Pusino），在一项其他方面都很有价值的研究中（“Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen”，载 *Zeitschrift für Kirchengeschichte*，Gotha，44：524［1925］），将“*omnis religio*”译作“每一种宗教”，这看来是对费齐诺原意的一种严重的误解。

[75] “*Deus in se ipso summum est bonum, ueritas rerum, lumen fauorque mentium. Illi igitur Deum prae caeteris, imò soli syncerè colunt, qui eum actione, bonitate, ueritate linguae, mentis claritate, qua possunt, & charitate qua debent, sedulò uenerantur. Tales uerò sunt, ut ostendemus, quicunque ita Deum adorant, quem admodum Christus uitae magister, euisque discipuli praeceperunt* (*De Christiana Religione*, *cap. iv*; *Opera*, Ⅰ, 4). *Christus est idea, & exemplar uirtutum*”（“基督是美德的典型和模式”——引书同前，第23章的标题；第1卷，25页。亦参见这整个一章；25～26页）。这

里所引证的第三个句子在更为字面的意义上是，“正如我们所看到的，这确实是那些，以基督——生命之师，及其门徒，所确立的方式崇拜神的人”；但我相信我在正文中的意译并没有歪曲费齐诺的主旨。

[76] “*Si philosophia ueritatis sapientiaeque amor ac studium ab omnib. definitur. Veritas autem & sapientia ipsa solus est Deus, sequitur ut necque legitima philosophia quisque aliud, quam uera religio, necque aliud legitima religio, quam uera Philosophia*”（来自标题为“*Laus Philosophiae moralis*”的那一部分；“文集”，第1卷，668页）。

[77] 人们在这里也许应当强调“相当”一词：当然，费齐诺并不完全是一位原创性的思想家。他的思想与经院哲学的连续性清晰可辨，他明显地恢复了奥古斯丁的看法，而柏拉图的传统在天主教的中世纪当中也并没有完全失落。所以，人们一般认为他具有历史性的重要意义，他的观念代表着一般的宗教思想趋势的一种转向。

[78] 拉丁语是“*fides*”，德语是“*Glaube*”。

[79] 自1883年以来，他的著作就以“大魏玛版”形式在
223 陆续出版（*D.Martin Luthers Werke*: *kritische Gesamtausgabe*, J.C.F.Knaake 等编辑），迄今已达80余卷。我承认，我并没有深入其中以查阅他到底使用的是拉丁语“*religio*”一词还是其德语引申词“*die Religion*”。不过，我查阅了伦敦“威廉姆斯博士图书馆”目录中的解析索引，它列举了其目次（“*Inhalt*”）并提供了542个条目（个人著作与检索条目的标题）。其中约有1/4或不到1/4是拉丁语术语，其余的则是德语术语。在这些条目当中，这两个术语并没有出现；路德就像有些人一样，也从未写过一本论述宗教的著作或小册子。我迄今只见到过两例有关路德使用这个词语的实例，一次是拉丁语，一次是德语。前者是在他对“‘以赛亚书’44：18”的评注当中，在那里他断定“...*Huic de faventi gratis et bene facienti sic credere est vera religio et iustitia vera*”（引书同前，第25卷，287页）；在此，与“真的（或真正的）正义”的类比，表明它具有一种类似于“真正的虔敬”的含义（在这两种情形

中，英语表述都不带定冠词)，而与"*credere*"连用的谓语结构则表明这实际上是一个动名词，是一个人所做的某种东西。(一个世纪之后，欧洲开始用"宗教"来指称人们所信仰的那种东西，而不再是人们信仰它、人们在信仰中坚持它这一事实了——参见下文)。德语中的实例则来自他对《圣经》的翻译，他用它翻译了"III Macc.2：32"中的"ε ὐσεβεια"："*sie verliessen ihre hergebrachte Religion nicht*"。"苏黎世版《圣经》"在这里使用的是"*Frommigkeit*"("虔敬")。"*Religion*"一词在这后一种《圣经》中根本就没有出现，而在路德《圣经》中的其他地方亦没有出现。

[80] 这一论点将在下文"第5章"中加以阐述；尤其是参见注释 [9] 和注释 [4] ～ [10]。

[81] 在路德的各种标题中(上文，注释 [79])，"*Gottesdienst*"这个术语出现了两次，这两次在其字面(和现代)意义上都是事奉(崇拜事奉 [worship service]) 神的意思："*Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine*"，1523 ("全集"，第12卷，1891，第二个检索条目)和"*Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*"，1526 (引书同上，第19卷，第二个检索条目)。当他在写下这个复合词的时候，在他的思维中所设想的是它的字面上的意义而不是后来复合而成的"实体—观念"；这一点可由后一个书名的副标题所表明："*Unterrichtung wie man die Kinder möge führen zu Gottes Wort und Dienst*"("如何引导孩子接纳上帝之道和礼仪")。人们还可以观察到他在《圣经》翻译过程中形成这个复合词的过程：在其1522年的翻译中，他将"'雅各书'1：27"翻译为"*Eyn reyner und unbefleckter Gottis dienst ...*"；而在1546年，他则将其翻译为"*Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst ...*"。可以注意到，在这两种情形中，他将这"第27节"经文的观点所依赖着的前一节经文中的"θρησκος"——它在英文"AV"本中变成了"he is religious"——译作了"*er diene Gott*"("全集：德语《圣经》"，390、391页，魏玛，1931年)。类似地，在1522年，他将"'使徒行传'26：5"中的"θρησκεια"翻译成了"*nach der aller strengisten secten unsers Judentums*"；而在1546

年，他则将其翻译为“*die strengste Secten unsers Gottesdiensts*”（引书同前，520、521 页）。

虽然我没有对这些术语在德语和荷兰语中的演变历史进行系统的研究，但其实际情形看来是，“*Godsdienst*”一词在后一种语言里已经在一切层面上都变成了罗曼语（拉丁语系）和英语中的“宗教”（“religion”）一词的标准对等词（尽管“*religie*”一词也很早就出现了）；而在德语里，这后一个概念，则被缓慢地接受着，并在宗教改革之后的两个世纪里被按照“*Gottesdienst*”和“*Religion*”这两个词语来加以翻译；再到
224 后来，则只有“*Religion*”一词流行了开来，而“*Gottesdienst*”一词则又恢复到了它原有的表示“崇拜事奉”的用法上来。19 世纪德国大学学术圈子里蓬勃兴起的对作为一个学术概念的“*die Religion*”的研究以及对这一术语的使用，可能既有助于这一术语在该语言当中的流行，又有助于在 20 世纪里形成对这一术语的抗议（参见上一注释）。“*Religion*”一词实际上没有见诸于“德语标准本《圣经》”当中这一事实，毫无疑问地促进了这种特殊的发展。

［82］“*De Vera et Falsa Religione, Huldrychi Zuinglij Commentarius...*”，Tiguri，1525。我所使用的版本是“*Corpus Reformatorum*”，“voll.88－100”：Emil Egli & Georg Finsler（后来还有 Walter Köhler 等人）编辑，*Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*，“Band I”，柏林，1905，“Bde.II－XIII”，莱比锡，1908—1944，在此“*Commentarius*”是第 3 卷，622～912 页。

［83］“*De vera falsaque religione Christianorum*”——见前引书，638 页。它是在“献辞”（给法国国王）和简短的“*Ad lectorem*”之后的开首一句。

［84］例如，“*additione ‘veri’ et ‘falsi’ religionem a superstitione distinquimus*”（引书同前，639 页）以及其他地方；比如在下一注释中。

［85］“*Falsa religio sive pietas est, ubi alio fiditur quam deo*”（引书同前，674 页）。

［86］该段后面的部分解释了我们在上一注释中所引用的

内容；参见其后一部分“论教会”（引书同前，741页以下）。

[87] 这里的“*falsa religio*”（“虚假的宗教”）这个词组是第一次出现在一个书目的标题之中。就我所能够断定的而言，在过去的一千年里并没有人使用过它。大约在一千年前，它曾被拉克坦修用于一个章节的标题当中（参见上文注释[30]），并在那个世纪里曾经是一个相当普通的概念。不过，在此后的一千年里，它却消失了。事实上，它并不是一个能够为中世纪所使用的词组；就我所能辨识的而言，“*religio*”这个术语与形容词“*falsa*”的搭配连用，在那些世纪里所构成的是一种毫无意义的词语组合。

而且，其在拉克坦修时代的那种早期意义也有几分不同于茨温利所说的含义。教父们谴责为虚妄的“*religio*”并不是罗马人的“*pietas*”（“虔敬”）即他们内在的态度，而是他们的实践与礼仪以及他们以其名义来崇拜的诸神灵。而茨温利在他那个时代里谴责为具有虚妄宗教的那些人则是对同一个神的信仰者，用我们现代的术语来说就是和他一样的属于“同一宗教的成员”。拉克坦修反对西塞罗的主张，一再断言（注释[5]）重要的事情在于崇拜什么而不是怎样崇拜；在这一点上，茨温利则同西塞罗站在了一起（注释[88]）。天主教徒与新教徒两者崇拜的都是同一个“对象”；茨温利将“真正的”与“虚假的”这些术语应用于其上的，正是对于“*religio*”这个术语所意指的某种内在的东西。而且，茨温利还期望着在天堂里能够遇到“自世界开始以来曾经生活过的所有圣徒、贤哲、信徒、坚定者、勇敢者和良善者”，在这个团契里，他还提到了苏格拉底以及其他几位不属于其教会成员的人——路德为此对他提
225 出了严厉的批评（“基督教经典文库”，第24卷：“*Zwingli and Bullinger*”，G.W.Bromily 选译并附有“导言”与“注释”，伦敦，1953，275，“349 ref.64”）。

[88] 不过，真正的“*religio*”对他来说不是一种纯柏拉图式的理念。他使用了“*falsa*”这一事实就已经表明了他与奥古斯丁——他的一位准先驱，在某种程度上他有意识地在恢复其学说——之间在看法上的分野。就像费齐诺一样，茨温利亦将人对神的趋奉（*a*：见下面的注释）——对此他命名为

"*religio*"——看作是神赐的（*b*）；但与费齐诺不一样的是，他认为它并不是在创造中有效地赋予的，所以它不是自然的、稳定的和普遍的，而是位于基督之中的。（对茨温利来说，人是在神的式样中被创造出来的，但罪却干预于其间）（*c*）。因此，他在"*De religione*"（见前引书，665～674页）这一部分之后又加上了"*De religione Christiana*"（674～691页）这一部分；对这一短语，现代德语编辑将其翻译为"*die Christus-Religion*"（*d*），而我们则会将其翻译为"由基督所成就的虔敬"（茨温利在其他地方使用了"*pietas Christiana*"这个短语）。这当然还不是"那基督的宗教"（"the Christian religion"），但它无疑是朝着这一方向而迈出的一步，特别是对于那些其感知还不是那么生动，其信仰还不是那么强烈的人就更是如此。

而且，茨温利在词源学上接受了西塞罗的主张，即"*religio*"指称的是热切地参与那些与对诸神的崇拜相关的事物之中；茨温利明确指出"*pietatem totam Christianorum*"涵盖了一切方面——信仰、生活、法律、仪式和圣礼，并用"*religio*"这个术语来指称所有这一切（*e*）。这里存在着一个困难，即所提到的这五种事物并不是相互协调的，其中后三种是外在于人的东西。在这里使用了"*pietas*"是富有启发性的，但我不能断定，他是要使"*religio*"等同于这些事物（这既与他在该文其他地方的用法不一致，又与他在前文引证的西塞罗的看法不一致），还是要更为合乎逻辑地将它们包括在"*religio*"在人们的心中所导向的所有那些事物之中。（上述后三项也许可以被看作是实施或履行这些事物的手段?）

本注释所引用的参考书如下：全都来自"全集"，第三卷：（*a*）*In* ［*deum*］ *tendit religio*, *homo... religione tendit in eum*（640页）；（*b*）*Solius ergo dei est et ut credas deum esse*, *et eo fidas*（642页）；（*c*）665页以下；（*d*）W.K.（=Walter Köhler），在其对"*Commentarius*"所作的"导言"中，597页："*Die Christus-Religion*（*das ist religio Christiana*）"；（*e*）*Nos enim* "*religionem*" *hic accipimus pro ea ratione*, *quae pietatem totam Christianorum*, *puta*: *fidem*, *vitam*, *leges*, *ri-*

tus, *sacramenta*, *complectitur*（639 页）。

[89]“*Christianae religionis institutio*, *totam ferè pietatis summam*, & *quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium*, *complectens*: *omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus*, *ac recens editum*. *Ioanne Calvino*... *auctore*”, Basileae, “MDXXXVI”。

[90] 在费齐诺与加尔文之间这可能更为常见，但我发现“*religio*”与形容词“*monastica*”连用作为标题有两次出现在了天主教的著作当中（Jodocus Clichtoveus, *De laude monasticae religionis opusculum*, Parisijs, 1513; Johannes Doc [Docus] 编辑, *Apologiam monasticae religionis*, Salamanticae, 1528, Antverpiae, 1529; 等等。[其中第二本我本人没有看到过；这里的注释来自 Hurter, 见前引书，第 2 卷，“col.1388”]）；一次（天主教的）是复数形式（见下文，注释
226 [132]），一次是在我们已经提到过的茨温利的著作中（见上文，注释[82]），另外三次则与形容词“*Christiana*”连用——它们是加尔文的“教理书”的前驱。这最后三种并非是真正的书而只是一些小册子。第一种，既没有标明页码也没有标明日期，但被推断是于 1510 年出现于奥格斯堡的，它在两种意义上使用了“*religio*”这一术语，第一种是在书名页上，“*Tabula Christiane religionis utilissima*”；第二种是在对九种“善行”的列表中：它们分别是“*religio*”、“*pietas*”、“*innocentia*”、“*humanitas*”等，并对每一种都给出了正式的“定义”；第一个定义则是“*Religio*. *Est virtus divinitatis curam gerens cerimoniamque offerens*”。这本小册子由供基督徒记诵的一些要素所构成：它列出了“使徒信经”、“主祷文”、“金规则”、“十诫”、“恩典的双诫命”、“十条圣经规范”、“宗教节日一览表”等。它共有 32 页，但没有什么“编者按”一类的内容。那么，在书名标题中的“*religio*”一词所指的是某种基督徒的规则或规范一类的东西吗？——无论如何，它指的是某种能够被列成表格形式的，并且比这本小册子后面所界定的“美德”要更为接近于传统的仪式规范或模式的东西。另一本与此类似的书，“*Tabula Christianae religionis*”，共出版了三版，

其中最后一版是1520年，其他两版未标明日期但可能分别是1515年和1520年，并且有可能是出版于罗马。它所包含的第一篇也是“教理问答”，并且也是按照上一本书中相同的模式出现的，但其他一些内容如“使徒信经”、“主祷文”等，则在每篇内容之后附有一个简短的解释性的评注：“*Catechismus: das ist ain anfengklicher Bericht der Christlichen Religion von den Dienern des Evangelions zu Augsburg für die Jugent aufs kürtzest verfasset und beschriben*”（无页码，无日期；奥格斯堡，1532—1533）。这一切不仅为随后作为其成熟发展形式的加尔文的著作提供了一种形式，而且也为加尔文贡献了一个在后来变得极为重要的概念和表述形式“*Christiana religio*”，并在普通信徒中普及了它。

[91] *Institutes of the Christian Religion*，由约翰·艾伦（John Allen）根据拉丁文原文，并对校于原作者最后的法文本译出，3卷本，伦敦，1813。这个译本很快就在美国重新出版了，并在大西洋两岸发行了多种版本，现仍处在不断的重印当中。不久又出现了另一种同样颇为流行的译本，它亦重复了这种不恰当的用词：*Institutes of the Christian Religion*，由亨利·贝弗利奇（Henry Beveridge）翻译，3卷本，爱丁堡，1845—1846（另一种版本，2卷本，爱丁堡，1863）。至于最近的翻译，尽管极为审慎和认真，但也仍旧重复了19世纪对该书书名的误译，其理由似乎是它已经主宰了近来英语世界对该词语的用法——虽然译者具有这样的一种意识：至少这种已经确立的用语的第一部分，并没有在“这种自此已流行开来的形式”中获得真正的表现（参见该书注释[3]，第xxxi页；但亦可参见在我看来是令人失望和无法相信的，在xxxiii页上的对整个标题的翻译）；*Calvin: Institutes of the Christian Religion*，约翰·麦克尼尔（John T. McNeill）编辑，福特·刘易斯·班特尔斯（Ford Lewis Battles）等人翻译，“基督教经典文库”（约翰·拜里[John Baille]等人编辑），第20卷，伦敦与费城，1961。

[92] 这至少部分地是加尔文本人所设想的有关这个词语的意思；这一点就反映在他自己在其1537年的“法文版”中

使用了“指导”这个术语（见注释［96］），而在随后的一年里他又为其“拉丁语版本”题名为“*Catechismus sive Christianae religionis Institutio*...”，Basileae，1538 以及后来的“*Catechismus*...*hoc est formula erudiendi pueros in doctrina Christi*”
227 （“日内瓦版本”的 679 页，1550，“*Institutio*”与“教理书”的大和合本）。这一点已为现代“英文版”所承认：“*Instruction in Christianity by John Calvin*”——有关“*Institutes of the Christian Religion*”的缩写本，由约瑟夫·皮茨·威尔斯（Joseph Pitts Wiles）从拉丁语重新翻译为简明现代英语，Stamford，［1920］1921（在“译者对读者的话”中，6～7 页，威尔斯反对“The Institutes”这种翻译：“...‘*Institutio*’意味着‘*Instruction*’”——7 页；而我则反对他的“基督教”这种翻译；有关这一点参见本书下文第 3 章和第 5 章）。我还发现了一种 17 世纪的——毫无疑问是效仿这种情形的——将英语中的“Institution”用作了一种加尔文意义上的动名词的情形：“*A Short Catechism for the Institution of Young Persons in the Christian Religion*... *Composed for the use of the schools in South-Wales*”，伦敦，1652（匿名出版，实际作者是杰里米·泰勒［Jeremy Taylor］）。

当然，我有几分倾向于认为，现代英语中的“Instruction”不会完全排除掉在加尔文或其最初的读者的思维中的“*Institutio*”一词的那种指涉；这个术语带有几分“建立”、“确立”、“奠定……的基础”的意思。这种感觉在 17 世纪的苏格兰英语中被翻译为：“*Iohn Calvines Catechisme*，*contayning at large the whole grounds of Christian Religion*”，阿伯丁，1628：“*The Catechisme*，*containing at large the grounds of Christian Religion*...”，爱丁堡，1645。（注意“grounds”这个词语。）

［93］加尔文认为宗教是“*extra Christum*”（“在基督之外的”）和“*sine Christo*”（“非基督的”），但却是单数形式的；在“*Corpus Reformatorum*”所收录的 57 卷加尔文著作中，根据第 58［-59］卷中的索引，其复数形式只出现了一次，它提到了外面的“诸宗教”，因为对它们的研究是受到谴责的（“*religionum exterarum*［*lege externarum*?］*studium damna-*

tur" [尽管所指的是第 27、217 卷，但经核查发现这可能是不准确的]。所有这些注解见 "*Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia... edd. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss* [= *Corpus Reformatorum*, voll.29 - 87], vol.58 [- 59], *Index Nominum et Rerum*, *s.v.religio*, coll.185-186")。

[94] § 1. *Omnes homines ad religionem esse natos. Quum nemo hominum reperiatur, quamlibet barbarus sit, ac toto pectore efferatus, qui non aliquo afficiatur religionis sensu...* § 2. *Quid inter falsam ac veram religionem intersit. Quoniam hoc communi sensu receptum est, si a vita nostra absit religio, miserrime nos vivere, adeoque brutis pecudibus nihilo excellere, nullus est qui a pietate cultuque Dei prorsus alienus videri velit...*—— "*Catechismus sive Christianae religionis Institutio...*" 的开首一段，Basileae，1538；加尔文"文集"第 5 卷，"col.323"。

[95] 不过，在自然主义的各种预设的影响下，这一术语也已丧失了其超验的指涉；对许多人来说它只是人们的一种态度，而不必考虑这种态度所指向的对象。

[96] 费齐诺认为"*pietas*"与"*religio*"可以互换的一个实例是：正如我们在上文注释 [71] 中所引用的，即在他界定了"*religio*"这个术语之后的一个句子中："*Ad quam certe pietatem causis praecipuè tribus inducimur*"（见前引书）。这对茨
228 温利来说，可谓随处可见。例如，"*religio vel potius pietas...; pietas ergo, sive religio haec est...; pietas est, religio est*"（所有这些，见前引书，668 页）；"*vera religio, vel pietas, haec est*"（见前引书，669 页）；"*falsa religio sive pietas*"（见前引书，674 页）。对加尔文来说，参见上文注释 [94] 的最后几句话以及他的第一本以法文写就的"教理书"（"*Instruction & Confession de Foy dont on use en l'Eglise de Genève*"，无页码，无日期，[约 1537]），他将"*religion*"与"*piété et recognoissance de Dieu*"合在一起连用（Albert Rilliet & Théophile Dufour 编辑，"*Le Catéchisme français de Calvin*

publié en 1537: *réimprimé pour la premiére fois d'après un exemplaire nouvellement retrouvé*", Genève, 1878, 4 页)。(在下一年的拉丁语本中:"*falsam ac veram religionem... vera autem pietas... veri Dei cognitionem...*"——"文集",第 5 卷,"coll.323-324"。)

[97] 关于茨温利自己是如何理解"*Commentarius*"的评述,参见他的前言"*Ad lectorem*: *Werke*",第 3 卷,637 页。

[98] *The Institution of Christian Religion*,由大师约翰·加尔文以拉丁文写就,[由 T.N. 即 Thomas Norton] 根据作者最后的版本翻译成英文,3 卷本,伦敦,1561。

[99] "*Catechismus*, *sive prima Institutio*, *Disciplinaque Pietatis Christianae*, *Latine explicata*",伦敦,1570。作者是"A.N."即 Alexander Nowell。这个标题的这种用语是很重要的;参见在下一注释中对它的翻译。

[100] "*A Catechisme*, *or first Instruction and Learning of Christian Religion*";从拉丁文翻译成英文,伦敦,1570。注意这里是以"*instruction*"来翻译"*institutio*",以"*religion*"来翻译"*pietas*"。译者同样是 T.Norton。

[101] 这些分别来自:"书名";"前言"(未标页码);引书同前;页码"1a,1b,2a,5a"。

[102] 尽管这些以及其他一些实例对我来说其意思是相当清楚的,但仍有一两段内容包含着一些含混性。诺顿在其序言中使用了"religion"一词,其中有 5 次是不带冠词的(在所有这些情形下它都可以被合理地代之以"虔敬"或"宗教性"),有 1 次是带有一个物主代词"*his*"(="*God's*"):"*avauncing his religion and glory*"。在翻译中他 13 次使用了这个术语,同样地,有 12 次是不带冠词的,除非在限定从句中在语法结构上需要它的时候:"the religion that..."。这最后一种情形有一个例外:"*The Religion that I professe... is the same whereof the Lord Christ is the author and teacher*, *and which is therefor properly and truly called the Christian Religion...*"(页码"1 a/b"),这听起来也许有点儿客观化的味道。不过,紧接着在同一页上,在回应一个问题时对它加以了界定:

"*Christian Religion is the true and godly worshipping of God, and kepying of hys commandments*"。同样地，在前一种情形中，也不是不可能将同样的拉丁文翻译为："*The piety that I profess is the same whereof the Lord Christ is the author and teacher, and which is therefore properly called Christian piety*"——这在现代英语中表示着不同的意思，但它是否对诺顿来说也是如此就不得而知了。

在下面一段内容中，一种复数形式曾出现了两次，尽管"崇拜"的一种复数形式严格地讲也同样是可能的："*As there*
229 *is onely one true God, so there be but one godly worshyppyng and pure Religion of one onely God. Otherwise we should daily forge ourselves new Fayned Religions, and every nation, every citie, and every man, would have his owne severall Religion, yea we should in our doings follow for our guide, not Religion and true godlynesse the begynnyng and foundation of vertues, but superstition and deceitful shadow of godlinesse. Which is most plaine to see, by the sundry and innumerable not religions but worse than dotying superstitions of the old Gentile nations, who otherwise in worldly matters were very wise men*"（页码"2 a/b"）。

人们在此已经简略地看到了我们在下面将要研究的那种转变的早期阶段。

[103] 这种特殊的问题既没有出现在像拉丁语这样没有冠词的语言里，也没有出现在像法语、西班牙语、意大利语和德语这样不断出现冠词的语言里。加尔文 1541 年的"*Institution de la religion chrestienne*"，为法语引入了一种一直到今天都没有变化的形式（除了其拼写形式"*chrétienne*"之外），尽管其含义已发生了变化。然而奇怪的是，当他最早在法语中使用"*religion*"一词之时——在那里他将其与"*piété et recognoissance de Dieu*"联系在了一起（上文，注释［96］），他的确在不带冠词的情形下把它写在了他为其法文"教理书"所撰写的导言的标题里了："*Quelle différence il y a entre vraye & faulse religion*"（Rilliet et Dufour，引书同前，4 页）。尽管它们大都没有再现英语所特有的在一个不带冠词的抽象的、类属

性的名词与一个带有冠词的具体名词之间的那种区别，但欧洲所有的语言都反映了单数与复数形式之间的一种变化，正如我们将看到的，这最终证实了在思想中的一种重大的发明或创新。而且，就法语的情形而言，人们可以认为，加尔文最初的地方性的或口语性的有关“*religio*”的对等词并不是“*religion*”而是“*foi*”；所以在他 1538 年的“*Catechismus sive Institutio Christianae religionis*”——它的 1541 年的版本正是上面所列出的那个文本——之前的、原初性的先例，不是别的而是最近发现的他在 1537 年所写的“*Instruction & Confession de Foy*”。

[104] 在其坚持宗教意识的普遍性与恒定性中，“*semper et ubique*”（“始终与到处”）是费齐诺最爱使用的一个短语。

[105] “*Deinde quia Deum non infinita ipsius maiestate, sed fatua stupidaque ingenii sui vanitate metiuntur, a vero Deo ita desciscunt. Proinde quantalibet colendi Dei cura sese postea fatigent, nihil efficiunt: quoniam non Deum aeternum, sed cordis sui somnia et deliria pro Deo adorant... Sed veri Dei cognitionem ab ipso petunt, non alium concipientes, quam qualem se ipse exhibet ac declarat*”——1538 年拉丁文“教理书”的导言（“文集”，第 5 卷，“col.324”）。在 1537 年的“*Instruction & Confession de Foy*”中：人们以“*en quelque vénération*”来信仰神，但却不是按照神自己的本性而是按照“*par la folle & Estourdie vanité de leur esperit... ilz adorent, non pas le Dieu éternel, mais les songes & resveries de leur cueur au lieu de Dieu*”（“根据他们精神的愚蠢和固执……他们不敬拜永恒的神，而是他们心灵的幻觉和梦想”）来认识神（Rilliet et Dufour, 见前引书，5 页）。（考虑到我们在后文“第 5 章”中的探究，注意到这一点是饶有趣味的：加尔文在以这种方式写下这些有关其他人的宗教生活的内容时，他实际上对它们是一无所知的。）

[106] “*recognoissance de Dieu*”——“*Instruction & Confession de Foy*”（Rilliet et Dufour，见前引书，4 页）；“*veri Dei cognitio*”，“Catechismus”，1538，“文集”，第 5 卷，“col.324”。

230 [107] 它的第一个版本是一首荷兰语的诗歌:"*Bewys van den Waren Godsdienst in ses Boecken gestelt*",作者 Hugo de Groot,无页码,1622;在同一年内共出版了三版。它的更全、更好的散文体修订本是 *De Veritate Religionis Christianae*,巴黎,1627。它随后有数不胜数的版本;其拉丁文本曾被广泛地阅读了至少一个世纪,并被普遍地用作了学校的教科书,例如,在一直到 19 世纪为止的英格兰。其德文、法文、英文、荷兰文、斯堪的纳维亚诸语种,甚至是威尔士语和匈牙利语中的全译本或节译本统共有几十种之多。

[108] 他并不是把其他宗教看作是虚假的,而是说在它们彼此(包括基督教的在内)具有一些共同点之外,都具有某种特定的谬误("*cum singula religionum genera quae se Christianis oppununt,... praeter id quod inter se habent commune, proprios quosdam errores habeant*",195~196 页)。他把基督徒的信仰看作是"超越于"而不是"对立于"其他人的信仰("*Christianam religionem praestrare aliis omnibus*";其他地方还有"*omnes alias... exuperat*",119 页)。他提到人们参与(注:原文如此)到了一种伟大的善(注:原文如此)之中——而这种"善"就像基督徒所发现的真理一样伟大("*ut non modo de reperta veritate sibi gratuletur, sed et aliis... opem ferat, et eos tanti boni participes faciat*",195 页)。而他所关注的则是一种虔敬的认信,借此人们就必定会对神保持有信仰性的顺从,满怀着希望和对神以及对自己的邻人的爱("*... pia fiducia; qua compositi ad fidele obsequium in Deum toti recumbimus,... unde et spes exurgit, et verus amor tum Dei tum proximi... ut... ipsum... habeamus pro sua bonitate*",122 页)。

不过,这种定向被这一做法所抑制,即将"*religio*"看作是一个规范或准则的体系。例如,其目录表就能很好地说明这一点,它主要包括了一系列需要证明的命题。他曾明确地将这些准则看作是他所主张的那种基督宗教的要点,并认为基督宗教通过它们而超越了所有其他的宗教信仰("*de praecipuis, id est, de praeceptis illis ex quibus Christianam religionem*

maxime commemdavimus”，135～136 页；“*Quo Christiana religio omnes alias... exuperat, est summa sanctitas praeceptorum*”，119 页)。而且，即使是在我们上面所提到的那一段说明他关注的是人的心灵与神的直接联系以及对邻人的爱的文字中，他用“*religio*”这个术语所指称的也不是那种内在的特性，而是某种以它为基础的东西。

上面所提到的那些页码来自“牛津，1820 年版”：雨果·格罗修斯著 *De veritate religionis christianae*（《论基督宗教的真理》)。

这部著作基本上是一部护教学方面的著作；参见下文，注释 [115]。

[109] “*Christiana religio Deum, ut mentem purissimam, pura mente colendum docet, et iis operibus, quae suapte natura etiam citra praeceptum honestissima sunt. Sic non carmen vult circumcidi, sed cupiditates; non ab omni opere, sed ab illicito nos feriari; non pecudum sanguinem aut adipem Deo sacrare, sed, si opus sit, pro veritate ipsius testanda nostrum offerre sanguinem; et, quae de bonis nostris egentibus damus, Deo data credere...*”（121 页)。审慎地对这一事实作出反思将会是大有裨益的：在这最后一个句子中，动词“*vult*”的主
231 语不是神——就像较早时期所主张的那样以及像我希望我们能够重述的那样，而是“*Christiana religio*”。(“基督宗教［或，基督宗教性、基督徒的虔敬?］希望我们‘割除’的不是肉体而是欲望……”)

[110] “*De Veritate prout distinguitur a Reuelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*”（“根据启示、概然性、可能性和错误来辨识真理”)，巴黎，1624。在伦敦出版的“拉丁语版”分别出现于 1633 年，1645 年，1656 年，……。我还看到过其一系列“法文版”中的第三版，[伦敦?]，1639。

[111] “*Christoph Frankens Diss. de religione naturali contra naturalistas et remonstrantes, maxime Eduard Herbertum et Curvellaeum, Kilon*, 1666” 和 “*Georg Titii Diss. de insufficientia religionis mere naturalis ad consequendam vitam*

aeternam, Helmstad., 1667"；这似乎是最早使用这一短语的两本著作。不幸的是，我并没有能够看到过这两本著作中的任何一本。至于本注解的来源，第一本书是来自 Johann Anton Trinius 的"*Freydenker-Lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegungen...*"，Leipzig und Bernburg，1759，586 页；第二本书则来自前引书，303 页，亦见之于［J.G.Walch］的"*Io. Georgii Walchii Bibliotheca Theologica Selecta, litterariis adnotationibus instructa*"，4 voll.，Ienae，1757—1765，第 1 卷，783 页（它所列出的第二位作者的名字不是"Georg"而是"Ger."）。

［112］正如其标题所表明的，上一个注释中的两位作者所抨击的是他们设定的观念，但这个术语却被那些拥护它的人采纳了。它最早被一个基督教主教于 1675 年用于一个英文标题之中（"*Of the Principles and Duties of Natural Religion; to which is added, a sermon preached at his funerals*"，W.Lloyd 著，两部分，伦敦，1675［由 John Wilkins 出版］）。实际上这部书是在作者去世之后才出版的，该作者于 1672 年去世，但标题中的遣词用语亦出现在了正文的开首一句中，因而有人推测它们可能是 John Wilkins 自己的用语。还有情形表明，这部著作的出版还获得了其主编坎特伯雷院长（后来是主教）J.Tillotson 的核准。

我发现这一短语在 17 世纪末出现在了一个法国人的著作（"*De Naturali religione liber... auctore Petro Chauvin*"，Roterdami，1693）当中。它还出现在了另一位英国牧师的一本极具影响的著作当中：撒缪尔·克拉克（Samuel Clarke），"*A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation; being eight sermons preach'd... in the year 1705*"，伦敦，1706（它一再发行并为人们所讨论着）。到了 1714 年，它被一个反对它的基督徒（见下一注释）所使用（同样是在身后出版的著作中）。

"The religion of nature"自 1725 年开始出现（William

Wollaston, "*The religion of nature delineated*", 伦敦, 1725——到 1731 年已经出版了 5 版)。这两个短语，在 1730 年出版了曾引起广泛争议的 *Christianity as old as the creation*; *or the Gospel, a republication of the religion of nature*（伦敦，匿名［实际上是马修·廷德尔所著］）之后的 50 年间，都拥有一部极其生动的发展史。也许，对这一短语最后的较有影响的使用，是大卫·休谟的同样也是在去世后才出版的著作 *Dialogues Concerning Natural Religion*（《自然宗教对话录》，伦敦，1779）中，尽管这一概念已经封存在"吉福德讲座"里了。

［113］我在其中发现这种二分法的最早的一部著作是托马斯·哈利布尔顿（Thomas Halyburton），"*Natural religion in-*
232 *sufficient; and revealed necessary to man's happiness in his present state; or, a rational enquiry into the principles of the modern deists: wherein is largely discovered their utter insufficiency to answer the great ends of religion*...; *and particularly the writings of the learn'd Lord Herbert*...", 爱丁堡，1714。它在约瑟夫·巴特勒的著作"*The Analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature*..."（伦敦）中获得了广泛的传布；它仅在 1736 年就出现了三个版本，并在整个 18 世纪一直到 19 世纪里构成了一个稳定发展的潮流。但我未能看到一本名为 *De Praestantia religionis revelatae prae naturali*（《启示宗教相对于自然宗教的优越性》）的书；其标题——其作者为"C.J.Sucro"，其出版项为"Hal. 1741"——被收录在了 Trinius 的书中，见前引书，304 页。弄清这是否是由一个罗马天主教徒所写的，将会是十分重要的。

［114］"基督教是超越了我们领悟力的一种计划或方案"；"爱丁堡 1824 年版"的 146 页。这种限制在某种程度上修正了其谓语，但整个预设对于什么是宗教这一概念则是很清楚的。有关"基督教"这个术语的使用，参见下文，第 3 章。

［115］我的感觉是在护教学中有某种东西其本身就是非宗教性的，这几乎是随处可见的。关于对现代伊斯兰情形中的探究，参见拙著《现代历史中的伊斯兰》，85～89、115～156

页，普林斯顿，1957，伦敦，1958；91～94、119～161页，纽约，1959。

［116］这种"几乎是终极性的"做法，在美国已经开始让位于（只是自第二次世界大战以来才具有了一定的规模）将新教徒的、天主教徒的和犹太教徒的划分为"三种宗教"之一的做法上来。

［117］例如，Iohn Brereley（匿名，即劳伦斯·安德顿［Lawrence Anderton］），"*Sainct Austines religion; collected from his owne writinges, and from the confessions of the learned Protestants*"，伦敦，1620。

［118］例如，理查德·巴克斯特（Richard Baxter），"*The Grotian Religion discovered, at the invitation of Mr. Thomas Pierce, in his Vindication; with a preface, vindicating the Synod of Dort from the calumnies of the new Tilenus...*"，伦敦，1658。

［119］紧随我们在下一注释中所提到的那本大获成功的著作之后的一些实例有：George Mackenzie，"*Religio Stoici: with a friendly addresse to the phanaticks of all sects and sorts*"，爱丁堡，1663；［匿名作者］，"*Religio Clerici*"，伦敦，1681；C.B.［即Charles Blount］，"*Religio Laici: written in a letter to John Dryden, Esq.*"，伦敦，1683；［匿名作者］，"*Religio Laici; or, a layman's faith, touching the supream Head... of the Church*"，伦敦，1688。

［120］"*Religio Medici*"——最初两版，匿名出版于伦敦，1642；第一个标有作者的版本出版于伦敦，1643；作者是托马斯·布朗爵士（Sir Thomas Browne）。这部著作极具影响并获得了多次印行。布朗在这里所使用的"*religio*"，其意义极为接近于他那个时代的一般用法，即所指称的不再是16世纪的其对神圣的意识，而是17世纪的其所信仰的东西。然而对于这个时代的一个大团体"的宗教"的情形来说，几乎就像是在现代人类学家的描述中一样，将信仰体系从那些以它为安身立命之本的人的生活中抽象了出来；但在这一个案中，这种
233 抽象是最低限度的，这篇文章带有浓厚的个人色彩和生活情

调。阐明了这一点以及他的真诚的是他对自己的信仰的命题式的解说，“存在着君士坦丁堡这样一座城市，然而我以此为凭所做的誓言，有可能是一种伪誓，因为以我的意识所断定的这种肯定性其实并没有一贯正确的担保”（129～130页）。这部著作的魅力和意义就在于这一事实：他所表达的宗教，尽管是理论性的，但却是他自己的；是真实的、真诚的和真正的宗教。

将这本书标题中的“宗教”一词与它在“基督宗教”（“the Christian religion”）这一词组中的意思作出对照是很意思的。在今天人们逐步感觉到他对这一词语的使用是相当特别的和在一种次要的意义上而言的；而它在“基督宗教”（或者“佛陀宗教”，等等）这一词组中的意思则是主要的——这也许是我们将其分解开来的标尺。认为“基督宗教”这一词组所指称的是某种真实的东西——而“布朗的宗教”只是形而上的和次要性的——这一观念肯定会受到质疑。我在后文中将指出应当放弃“宗教”这个术语；但如果说在世界上存在着某种它能够合理地应用于其上的东西的话，那么它肯定也是在这世界上有多少人就有多少种宗教的意义上而言的。当然，它在一切抽象或概括的层面上都是合情合理的，只要人们承认无论在何种层面上——除了布朗所讨论的那个层面，它都不是什么真实存在的事物，而是一种抽象性的、概括性的东西。

读者也许已经注意到，在上一注释末尾所列出的那一组书目中，在这本出版于1688年的著作里，［原作者所使用的］“*religio*”这个拉丁词语在译成英语时被翻译成了一个个人性的术语“信仰”。

［121］“*La religion des Hollandois, représentée en plusieurs lettres écrites par un officier de l'armée du roy à un pasteur et professeur en théologie de Berne*”，巴黎，1673（匿名；实际作者是Giovanni Battista Stoppa——“*Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*”，巴黎，“相关词条”）；“*The Religion of the Dutch, represented in several letters from a Protestant officer in the French army...*”，伦敦，1680。

［122］《英国国教会宗教：最稳固的建制》，匿名，伦敦，

1673；第二版，1678。

［123］一些例证：［理查德·巴克斯特］，《安全的宗教；或三场辩论……》，伦敦，1657（参见下一注释）；理查德·巴克斯特，《浮华伪善者的无益的宗教……》，伦敦，1660；［约翰·古德曼（John Goodman）］，《表现在其原则中的古老宗教……》，伦敦，1684；［爱德华·沃德（Edward Ward）］，《现代的宗教与古代的忠诚：一种对话》，伦敦，1699。

［124］这些是来自上一个世纪的：Matthias von Zittart（"Matthias Aquensis"），"*Catholicae ac orthodoxae religionis adversus lutheranam haeresim Matthiae Aquensis miscellanea assertio*"（"肯定正统的和普世的宗教，反驳路德的异端，Matthiae Aquensis 的杂论"），科隆，1542；"*Ruewardi Tapperi... orationes theologicae, potissimas religionis catholicae controversias, et verum Germaniae pacandae rationem explicantes...*"（"Ruewardi Tapperi 的神学演讲，关于公教的有力论证，关于德国和平的解释"），［科隆］，1577（这里的标题显然是由编辑，作者的学生 Bishop Lindau 加上的，作者已于 18 年前去世）。人们还可以比较一下 Faustus Nairomus，"*Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum*"（"玛龙派的起源、名称和宗教"），罗马，1679，尽管在这里我更愿意将这个词语翻译为"仪式"。有关罗马天主教一般性的词语用法，参见我们正文中的下一段内容。"Reformed Catholike religion"（"更正的公教宗教"）被理查德·巴克斯特于 1657 年在
234 一个副标题中用来指称一种清教徒安立甘宗的立场（参见注释［123］）："安全的宗教；或，更正的公教宗教反对教皇制的三场辩论"。

［125］Francis Cheynell：《苏西尼主义的兴起、增长与危险以及对一个蓄意腐败新教宗教方案的发现，尽管它看起来似乎是竭力在为宗教辩护——由坎特伯雷大主教及其追随者——但这并不是真正的、纯粹的新教宗教，而是一个大杂烩……》，伦敦，1643。理查德·巴克斯特：《被正确表述和证明为真的新教宗教……》，伦敦，1692，去世后出版；我无法确定这种用语是否是作者自己的，该作者在 1662 年被"齐一法令"驱逐

出英国国教会之前，所使用的是“更正的公教会”（“reformed Catholike”）这一词组（参见上一注释）。

[126] 我之所以说“看起来”是因为这种评判肯定不是结论性的，事实上我对这一事项的探究并不是系统性的甚至也不是刻意而为之的；这种带有几分印象色彩的概括来自在对另一个问题——亦是我们主要的关注之所在——的探究过程中未曾发现的材料。对于16、17世纪的材料，我未曾发现的那些用法更多的肯定是来自罗马天主教徒的作品，而这充其量也只不过是反映了这些探究本身主要是在伦敦的那些图书馆里完成的这一事实。所以无论如何，人们不能简单地将新教徒使用的数量与天主教徒使用的数量加以比较；问题就在于在每一群体中这一术语与其他术语（信仰，仪式，等等）相比较的相对频率以及所赋予它的意义（与分量）。一个客观性的要点是，正如我们在下一个注释中将要指出的，这个术语主要是护教学中的术语；在那个领域中，我发现它也同样被用于天主教徒的著述中。就我所了解的而言，天主教徒并没有分享新教徒在16世纪里将这个术语用作（特别是通过加尔文）“虔敬”，甚或是“信仰”的做法。而在17世纪里，对天主教徒来说，它似乎仍然是他们那个综合体当中的一个因素的称谓，而不是这个综合体本身的名称——就像在欧洲新教徒中所变成的那种情形。

为了以一种初步的和试探性的方式来检验这些印象，我发现多少以随机形式所选取的那些著者似乎都没有使用它。试举一例，著述颇丰的枢机主教贝拉米诺（Cardinal Bellarmino）有许多著作（在“*Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*”中，巴黎，“相关条目”）主要论述的都是“基督教教义”和（相对较少地）“基督教信仰”（它一直是为天主教徒所喜爱的一个术语），但其中没有一本包括有“宗教”一词。但在所有这些情形中的一个例外是帕斯卡尔；参见下文，注释[129]。有关天主教与新教分歧的进一步地讨论亦可参见下文，尤其是注释[135]。

应当指出的是，1555年的《奥斯堡和约》所确定的那句名言，“*cujus regio ejus religio*”（“教随国定”），对不同的人当然意味着不同的事情；而那些认为它传达了统治者应当确立体

制性的礼仪程式模式的人，与那些将它理解为指称的是一种更加个人性的、主观性的卷入的人相比，会发觉它要更易于理解一些。

[127] 在路德之后的大约一个世纪里，就我所能发现的由
235 天主教徒所写的带有“*religio*”一词的那些为数有限的书目标题中，有超过3/4都是反新教的；在17世纪晚期和18世纪，它们则是反自然神论和反“非宗教”或诸如此类的东西。在指称他们所论证的东西时，他们使用的是（除了“*fides*”一类的词语）“*vera religio*”、“*catholica religio*”、“*religio Christi*”和“*christiana religio*”。加尔文著作的直接影响可以从这些标题中看出来：“*Institutio christianae religionis, authore Luca Osiandro...*”，图宾根，1582；“*Institutionum religionis christianae libri IV... auctore Jacobo Bayo...*”，Coloniae Agrippinae，1620（安特卫普，1624年重印）。但我未能看到过这些著作（标题来自“B.N.”，“*Catalogue général*”，相关词条，分别是“Lucas Osiander，senior”和“Jacques de Bay”）。

[128] “*Hieronymi Plati... de bono status religiosi libri* Ⅲ”，Augustae Trevirorum，1601；重印本：Antverpiae 1604；Lugduni 1606；Augustae Trevirorum 1612；法文译本，利昂，1620；Rouen 1621；巴黎，1644（“*Traité du bonheur de la vie religieuse*”）（“*Catalogue... de la Bibliothèque Nationale*”；相关词条，“Piatti”，“Girolamo”）。Francisco Suarez，“*Opus de virtute et statu religionis...*”，Lugduni，1609—1610，重印本，见前引书，1625，带有副标题，“*...De varietate religionum tam in genere quam in speciali; de religione Societatis Jesu in particulari...*”。由Vincenzo Tancredi对该书所做的一份摘要，“*De virtute religionis*”，（Monte-Regali），迟至1651年才被发现。

[129] 除了也许是从19世纪晚期出现的这种词语组合之外，这一点我们不久将会碰到——关于其复数形式，亦将在下文中来考虑：“世界其他地方的‘诸宗教’。”

一个较早期的例外，也许就是在所有天主教徒中最具加尔文色彩的帕斯卡尔。在其身后出版的“*Pensées de M. Pascal*

sur la religion, et sur quelques autres sujets, qui one esté trouvées après sa mort parmy ses papiers"（巴黎，1669；中译本"思想录"）中，他提到了"*la vraye religion*"（"真宗教"），或更能说明问题的"*la veritable Religion*"（"真实的宗教"），这就是"*la Chrétienne*"（"基督教的"；亦作，"*la nôtre*"，有时则是"*le Christianisme*"），以对立于"*plusieurs Religions contraires,... toutes fausses*"（或，"*les autres Religions*"）。尤其参见第 2 章。在"阿姆斯特丹 1712 年版"中，第 2 章在 12～23 页；我所引用的其他短语颇为常见，作为例证可分别参见 12，23，13，14，31，17，13 页。

[130] 一个例证，尽管是来自这一时期的末期但却是具有启发性的：[Friedrich Spanheim]，"*Christianae religionis restitutae apud Geneuenses historia, quam... complexus est F. Spanhemius... Cum iconibus virorum illustrium quorum opera praecipue Deus collapsam religionem restituit*"，日内瓦，1672。在新教的词语用法中，"基督宗教"（"Christian Religion"）所指称的是如此理想性的一种东西以至于人们认为它已经衰退了。而对于天主教徒来说，由于它指称的更多的是仪式惯例，所以他们可以将这样一个短语用于历史的处境当中。

[131] 即使是带有一个形容词"基督教的"，它也仍然会使一个新教徒吓得发抖：Valent. Alberti，"*interesse praecipuarum religionum christianarum, in omnibus articulis deductum*"，莱比锡，1681——本注释来自 Walch，见前引书，第 1 卷，656 页。"*Catalogue générale de la B.N.*"在 1707 年的第 5 版（以及 1727 年版中）中具有相同的检索词条："Alberti, Valentin"；德文译本在 Walch（见前引书）那里被标注为 1686 年和 1708 年。有关其复数形式在教父们那里被用作"基督教仪式"的用法，参见上文，注释 [21]。

236 [132] "*Dyalogus Johannis Stamler Augustñ, de diversarum gencium sectis et mundi religionibus*"（"关于各民族教派与世界诸宗教的对话"），Augustae Vindelicorum，1508——这也许是"世界诸宗教"（"the religions of the world"）这一短语第一次出现的场合？它的一种未标明日期的意大利语译本，出现

在了“大不列颠博物馆总目录”当中［1540年?]：“*Dialogo di Giovanni Stamlerno Augustense de le sette de diverse Genti*，*e de le religioni del mondo*”，Vinegia。这也许是复数形式的“诸宗教”(“religions”)一词第一次出现在意大利语或任何其他欧洲语言当中?在这随后的一个世纪里，我没有发现还有任何其他有关“诸宗教”的书籍——参见下一注释。1508年这一日期，意味着Stamler的著作出现在宗教改革开始之前，但我认为它在把它说成是罗马天主教的而不是新教的这一点上是相当清楚明了的。

[133] 爱德华·布拉拉伍德(Edw[ard] Brerewood)：《对语言多样性以及世界各主要地区诸宗教的探索》，伦敦，1614；随后的版本分别出版于1622，1625，1635，1674；法文译本，1640，1662，1663；拉丁语译本1650，1659，1679，1687，1701。在17世纪中叶又出现了一本极具影响的著作：亚历山大·罗斯(Alexander Ross)，“ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ：*or*，*a view of all religions in the world*，[*with the several Church-governments*，] *from the Creation*，*to these times*. *Together with a discovery of all known heresies*，*in all ages and places* [*throughout Aisa*，*Africa*，*America*，*and Europe*]”(“ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ，或者，一种有关世界所有宗教——[具有数种教会与政治体制]，从创世伊始一直到如今——的看法，同时兼及在一切时代与地点[在整个亚洲、非洲、美洲和欧洲]的所有为人所知的异端”)，伦敦，1653(括号中的用语来自这两个标题页之内)。在17世纪结束以前，该著作至少出版了7种版本，此外还有荷兰语本(1663)、法语本(1666，1669……)和德语本(1667，1701，1717)。在每一种情形下，我发现这些译本以及布拉拉伍德的版本都分别是各自语言中第一部使用了其复数形式的书目标题的版本(有关意大利语中的情形，参见上一注释)。在罗斯之后10年，切尔伯里的赫伯特勋爵出版了一部比较性的著作但却恢复了它的单数形式：“*De religione Gentilium*，*errorumque apud eos causis*：*Authore Edoardo Barone Herbert de Cherbury*”(“论外邦人的宗教及其错误的来源”)，阿姆斯特丹，1663；随后的版本是1665年和1700年；英文译本亦是单数形式：“*The*

Ancient Religion of the Gentiles, and Causes of their Errors Consider'd: the Mistakes and Failures of the Heathen Priests and Wise-Men, in their Notions of the Deity, and Matters of Divine Worship, are Examin'd; with regard to their being altogether destitute of Divine Revelation..."，伦敦，1705。

《牛津英语词典》，相关词条："Religion"，认为其在英文中在这种意义上的复数形式最早用于1594年："罗马教会……超脱于几乎是所有那些——哪怕是具有不错的外观的诸宗教之上"——理查德·胡克：《教会政体》，iv.xi.2（在此又听到了"诸宗教"意味着仪式实践的一种回声?）。

[134] 如上文（注释［132］），"Dyalogus Johannis Stamler Augustñ, *de diversarum gencium sectis et mundi religionibus*"；下面这个副标题被加在了第一页上面："*Dyalogus in modú Comici dramatis formatus: A Iohanne Stamler prespitero: succinte digestus: De Tartorum: Saracenorum: Turcorum: Iudeorum et Gentilium Sectis et Religionibus ac eorundẽ confutatione et cum nostre apostolice fidei historiarum figuratumque...*"。应当注意到，第一，这种被如此设想的"诸宗教"（"*religiones*"）受到了拒斥（"*confutatione*"）；第二，这个短语并不包括基督教的信仰在内，因为后者被认为不是"*religio*"而是"*fides*"。

也许有人会认为我是过多地看重了一种偶然性的词语用
237 法，殊不知这种看法却是低估了在这些问题中所涉及的那种深刻性。我们将在下文第5章中来详细地探讨这一问题。

[135] 在前文所引用的罗斯的著作标题中（注释［133］），可以注意到"诸宗教"在某种程度上是同"诸异端"关联在一起的。不过，人们还应当进一步注意到，罗斯在究竟是贬抑还是赏识它这一态度上存在着一种基本的矛盾与暧昧之处。倘若人们细心体味就会发现，这一点实际上就反映在他对这些术语的不同用法上。在其"题献性的书简"和其辩解性的"致读者的绪言"中，一方面，他将宗教（单数，不带冠词）说成是一种普遍的美德（"书简"）；另一方面，（"绪言"）又对他人的"虚假的诸宗教"（注：原文如此）予以讥笑（"世界上各种虚

假宗教的大众，许多人都由此而受到了诳骗；而我们则同全能的神的善紧密相连，他使我们脱离了那黑暗……”)。然而他随后又用它们来从“一般的普遍性”中论证说，宗教（注：原文如此）是某种普遍的、良善的和为社会所必需的东西。类似的特征亦可见之于其标题之中：他发明了“*pansebeia*”（“泛宗教性”[“*panreligiousness*”]）这一术语——“*sebeia*”是一个希腊术语，指称的是一种内在的崇敬或虔敬；参见下文第3章（注释[5]，[29]），这是一个普遍性的、个人性的单数名词。然而在它之后，他又将其用作非个人性的或纲领性的复数形式。

我相信我之认为下面这一点是颇为重要的并不是出于一种不切实际的空想，即新教徒对其复数形式的最初使用是很晚才开始的（在天主教徒一个至一个半世纪之后），而且是天主教徒最初提出了这种用法。正如我们已经看到的，天主教徒并没有太多地附和于新教徒在16世纪将“*religio*”用作虔敬，甚或是信仰的做法。他们，追随非奥古斯丁式的早期教父用其来指称“仪式实践与惯例”的做法以及追随他们自己在中世纪将其用于“隐修”意义上的做法（这两者都有复数形式的趋向），而在其思维中具有一种更为具体的和可观察性的指涉。所以正如我们所看到的，即使是对于基督教的教派实践，他们也是毫不犹豫地在复数的形式上来使用它。事实上，我怀疑，在那个时期，在Stamler的标题（1508年）（参见上文，注释[132]）的意义与伊奥那斯·波伊姆斯（Ioannes Boemus）的“诸民族的道德、法律及仪式……”（“*Omnium gentium mores leges et ritus*...”，Augustae Vindelicorum，1520；新版，1536，1539，1540，1541，1556，1561，1570，1571，1576，1596，1604，1610；法文译本，1540，1542，1545，1547，1558，1570；意大利文译本，1549，1558，1560，1566；西班牙文译本，1556；英文译本，1611。在所有这些版本的标题中，“诸宗教”[“religions”]一词都没有出现）这一标题的意义之间，是否存在有什么差别。而另一方面，新教徒则必须要等到一个多世纪之后，直到他们将用以指称内在虔敬的“*religio*”一词，转换为指称一种外在的体系性的东西之后，他们才拥有了一个复数

形式来指称他人宗教生活的那些具有可观察性的东西。

[136] 到17世纪末，这种复数形式几乎是同等地出现在以下两种情形之中：一方面，是指称世界各地以及古代“各个民族……稀奇古怪、种类繁多的诸宗教”（来自一部1683年出版于伦敦，署名为“R.D.”，亦即拿撒尼尔·克罗奇［Nathaniel Crouch］的著作的标题）；另一方面，则是出现于“对诸宗教的漠不关心”（来自一部1692年出版于日内瓦，署名为本尼迪克特·皮克特［Bénédict Pictet］的著作的标题）以及诸如此类的表述的情形之中。当然，这后一种用法指称的是基督教的教派，而前者则不是，但它仍然是一种局外人的用法。皮克特的著作（以及类似的用语）是用来反对这种漠不关心的，所以我们在这里也就有了一个基督徒使用复数形式的“诸宗
238 教”——他自己的信仰亦包括于其中——的情形；但这实质上是一种双重的否定，并阐明了我先前所提出的在护教学中攻击者的表述亦被接纳的观点。针对“这种对诸宗教的漠不关心”，这部著作，正如其标题所暗示的，将会建立“*la vraye religion*”（真正的宗教？这种真正的宗教?）。其完整的书目标题（来自日内瓦1716年的重印本）是：“*Traité contre l'indefférence des religions où l'on établit les fondemens de la vraye religion et l'on répond aux principales objections des athées, des déistes...*”（源自“*Catalogue génerale de la B.N.*”）。另一个类似的书目标题是：D.Gottl. Wernsdorfii，“*Comment. de indifferentismo religionum*”（注，无日期或地点，来自“Trinius”，见前引书，304页）。

[137] 正如我们在上文注释［111］与注释［112］中看到的一样。类似地，“天启宗教”这一术语是从1714年（见上文，注释［113］）起在护教学中开始使用并与“自然宗教”（后者当然早于前者）这一术语的使用关联在一起的；这种用法从1736年开始获得了肯定。然而这种二分法在更早时期的运用却并不是以这种方式出现的，在某种程度上，它是一种无意识的退让性的认同；起初这种二分法是在“自然宗教”与“基督教的启示”之间的区分对照——见于撒缪尔·克拉克（Samuel Clarke）所著“*A Discourse concerning the Unchange-*

able Obligations of Natural Religion, *and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*: *Being eight sermons preach'd... in the year 1705*"，伦敦，1706。在该书的正文中（亦即在"布道"中），克拉克始终使用的是"基督教的启示"，尽管在序言中，他的确使用了"自然的与启示的宗教"这一用语；但是，他的出版商却把这样一种平行对照印制在了该书每一页正文之上的页眉当中。同样地，这种观点也显得过于偶然，然而对于许多例证来说几乎都是这样的：这每一个例证自身并不足以说明什么，但将它们综合起来却可以说明一种一般性的原则。另一个微妙的例证是：在1716年（亦即，在Halyburton两年以后；参见前文，注释［113］），上述1705年的"布道"被合并到了该作者在前一年所出版的另一本著作当中："*A Demonstration of the Being and Attributes of God*..."；而这合并后的一卷本著作则被冠名为："*A Discourse concerning the Being and Attributes of God*, *the Obligations of Natural Religion*, *and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. *In answer to Mr. Hobbs*, *Spinosa*, *the author of the Oracles of Reason and other deniers of natural and revealed religion*"。可以看到，"启示宗教"这一术语现在的确是出现了，但它却是在那些否定它的上下文语境中出现的。正如我们所说的，这个例证是微不足道的，但应当注意到它们都是一些极具影响力的著述（至少有9版，一个法语译本，并在一代人中间引发了诸多反响与回应）。

将其与一位（天主教徒）作者——他在一代人之前就回答了自然主义者的问题而又没有屈从于他们所使用的那些术语——的更为准确的思想加以对照应该说是具有启发意义的：Vincentius Placcius，"*Philosophiae moralis plenioris fructus praecipuus*, *qui est*, *agnoscere illius ope*, *philosophiam non sufficere beatati solidae ulli constituendae*, *nedum adquirendae*; *reuelationem vero diuinam ei necessarium certisque signis*, *in sola religione christiana deprehendis*, *a falsa qualibet superstitione distinctam non posse non existare*"（"更充实的伦理哲学的优秀成果，即是通过它的帮助而认清，哲学不足以坚定地建

立或获得救恩；而神启必定存在，它必定有一些确定的记号——从基督宗教可以看出它们——而这和错误的迷信必然是不同的”)，Helmstad，1677。

[138] 参见前文，注释 [126]。

[139] 正如在前文所表明的（注释 [127]），我所发现的在这一时期带有“*religio*”的书目标题大多数都属于这一类型。作为例证，除了我在前文注释 [124] 所引证的 Matthias 和 Tapper 的著作，还可以列举下面这些作为说明：[Martin Cromer]，“*De falsa nostri temporis, et vera Christi religione... Martino Cromero authore*”（“论我们时代的虚假宗教以及真实无误的基督宗教……”)，Dilingae，1559；“*De Falsa Luther-*
239 *anorum sive evangelicorum nostri temporis et vera Christi religione...*”，巴黎，1560。第三卷确立的观念更为简明：“*Martini Cromeri de vera et falsa religione colloquiorum liber tertius...*”（“马蒂尼·克罗莫里论真正的和虚假的宗教；第三卷”)，Dilingae，1561。这些标题都是翻译者定下的。我认为，它们是现代天主教关于真正与虚假“宗教”概念的最初的实例——就像新教徒茨温利所提出的那样；这两者都是基督徒的观点。其波兰语原文并没有“*religio*”这一概念；我认为，这个概念在那时还没有出现在波兰语当中：Marcin Kromer，“*Rozmowy Dworzanina z Mnichem*”（波兰语：“一个官员与一个僧侣的对话”)，1551—1554。1560 年的德文译本则是译自拉丁文：“*Von baiden der falschen vermainten auch warhafften Religion Christi jetzschwebender Zeiten*”，Diligen。另一个实例则是 [Diego Zunica]，“*Didaci Stunicae... De vera religione in omnes sui temporis haereticos libri tres, quibus haereses singulae his sexaginta annis in ecclesia natate, methodo ac ratione dispositae...*”，Salmanticae，1577 以及诸如此类的实例。我所发现的在其标题之中具有这个术语的这些著作，其反新教的特征是始终如一的，它一直持续到该世纪结束及其以后。

[140] 同样也有许多实例可供选择。其中一些如下（除了 Pictet 和 Gottlieb 的著作；参见前文，注释 [136]）：[Tomasso Campanella]，“*Ad divum Petrum, apostolorum principem,*

triumphantem; *Atheismus triumphatus*, *seu reductio ad religionem per scientiarum veritates*, *F. Thomae Campanellae contra anti-christianismum achitophellisticum*"，罗马，1631。"*Traité de la religion contre les athées*, *les déistes et les nouveaux pyrrhoniens*"，巴黎，1677（亦见之于德文本，但却没有我们这个词语："*Widerlegung der Atheisten*, *Deisten und neuen Zweifeler*"，布拉格，1712；法兰克福，1713）；Io. Baptist. Rosemond，"*Défense de la religion chrétienne et de l'écriture sainte contre les déistes*"，巴黎，1681（这些参照书目均来自Walch，引书同前，第1卷，779、780页）。

[141] 特别是在天主教的拉丁文著述中，"*controversia*（或 *controversiae*）*religionis*（*circa religionem*; *de religione*）"这一短语自16世纪晚期以来颇为常见。一个例证：[Franciscus Costerus]，"*Enchiridion controuersiarum praecipuarum nostri temporis de religione*, *in gratiam Sodalitatis Beatiss. uirginis Mariae*; *nunc aliquot locis... emendatum*"，Coloniae Agrippinae，1589。正如这个标题所表明的，这并不是第一版——我未曾看到过它的第一版，但Walch，见前引书，673页，将其日期标定为1585年，并具有一模一样的标题，且也同样是来自科隆；显然，它还有一系列后来的版本，1591，1599，1608，1612，1621"*et praeterea saepius*"以及德文、法文与佛兰德语译本（见前引书）。"*religio*"一词在这里仍然或多或少意指的是"仪式"，这一点可由下列事实所表明：1605年的"*Augmentum enchiridii...*"将其标题的第一个从句扩展为了"*... controuersiarum nostri temporis de religione*, *praesertim de sacramento*"（引书同前）。

[142] 先前的"教理问答集"仍在继续发行，而新的"教理问答集"则又增加进来。在整个17世纪，就英语著述而言，尽管有一些例外，但它们一般都使用的是"基督宗教"（"*Christian religion*"）这一术语——例如浸礼会的"*A Brief Instruction in the Principles of Christian Religion*; *agreeable to the Confession of Faith put forth by the Elders and Brethren of many congregations of Christians owning the doctrine of personal*

election and final perseverance"，第 5 版，伦敦，1695（23 页）。"大不列颠博物馆总目录"为其增添了一个注解"[William Collins 著]"；更早的版本没有收录其中。随后的版本（一直到 18 世纪以后）则按时间顺序分别予以收录；不过，最后的版本是 1794 年，其修订版的标题为"*the Christian religion*"。

240

[143] 直到 1684 年，理查德·巴克斯特那 48 页的遗作才在伦敦予以出版："*The Judgment of the Late... Sir Matthew Hale, of the Nature of True Religion, the causes of its corruption, and the Churches Calamity, by mens Additions and Violences: with the desired Cure. In three discourses written by himself at several times...*"。它又重新采纳了费齐诺的论点与和解精神。在第三篇论文中，作者强烈呼吁要关注他认为是纯粹的宗教核心的东西，而悲叹于人们对外在的事物的关注，并表白了这种做法对人类之影响的忧虑。其结尾一句话为："所以结论是，人们为着他们自己，为着基督宗教及其荣耀，在追求那些外在的细节之时，理应运用更多的克制、审慎和中庸。"（48 页）人们还可以注意到另一本匿名出版但实际作者为亨利·斯库加尔（Henry Scougal）的著作："*The life of God in the Soul of Man, or, the nature and excellency of the Christian religion*"，伦敦，1677；可以看到，它在随后的一个半世纪里共出版了 18 版（英文版）及一个法文译本；同时还应注意到这一事实，即它影响了约翰·卫斯理，后者在 1744 年出版了它的一个节选本。亦可参见前文，注释 [119]-[120]。

[144] 伊曼努尔·康德是另一位颇具声望的著者，他写有一部专门论及"宗教"的著作。我已经看到了它的第二版："*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*"（《在纯粹理性限度内的宗教》），柯尼斯堡，1794；显而易见，它与在前一年出版的"第一版"相比也并没有什么不同之处。其带有导言和注解的英文译本是由 Theodore M. Greene 和 Hoyt H. Hudson 翻译的："*Religion within the limits of reason alone*"，芝加哥与伦敦，1934；修订本（主要由 John R. Silber 完成），纽约，1960。

康德提供了两个有关宗教的定义。一来，这个术语指的是人的一种特性或个人与超验者的关系；二来，它指称的又是那种超验者本身。它是由人所认知的某种东西；而且他也使用这同一个术语来指称我们所认识到的东西。“宗教（从主观上讲）是对我们所有为神圣所要求的义务的认识”……“真正的宗教，所存在的惟一真正的宗教，不是别的而只能是律法；亦即，我们所能够认识到的并因而也是通过纯粹理性所启示（不是经验性的）给我们的那些无条件之必然性的实践原则”（德文版，229、255 页，1794；英译本，142、156 页，1960，我的翻译与之略有出入）。就其理性主义与其道德主义而言，在某种意义上，他当然有别于施莱尔马赫；但这两个人之间的区别，更多的是他们所看到的东西的区别而不是他们所观察的领域的区别。与施莱尔马赫一样，康德着重强调了他所说的这个术语的意义与历史的、有组织的机制之间的区别。对于后者，他使用的是“法定的宗教”（“*statutarische Religion*”）和“教权主义”（“*Pfaffentum*”）这样的指称。他的确说到过“一种宗教”，但似乎从没有使用过复数形式的“*Religionen*”一词。事实上，他越是欣赏对他来说是一般或类属性的单数名词所指称的东西，他就越是贬抑对他人来说那个复数名词所指涉的东西。他将其称作一种“实践性的宗教幻觉”——它想要将这二者混淆在一起，并“使……法定的信仰……成为事奉上帝的不可或缺的东西”（德文版，255～256 页，包括第 256 页的注释；英译本，156 页及注释）。这其实与他的主要论点极为接近。

241 他用“*Christenthum*”和“*Judenthum*”这些词语来命名其历史性的发展（例如，德文版，253 页；英译本，154 页），并且还谈到了“*die christliche Religion*”和“*der christliche Glaube*”——即“基督宗教”（“[*the*] *Christian religion*”）和“基督信仰”（“[*the*] *Christian faith*”）（他对这两者作出了区分；例如，德文版，248 页；英译本，151 页）。

[145] “*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*”，柏林，1799（“*On religion: speeches to the cultured among its despisers*”；《论宗教：致其有文化的鄙视者的讲演录》）。

它是匿名出版的。此后一直到今日，拥有为数众多的版本和译本。

[146] 来自约翰·欧曼（John Oman）的译本，伦敦，1893；它译自——极为接近于第二版，柏林，1806年——后出的德文版，Gotha，1888；在最近的平装重印本中（"*On Religion. Speeches to its cultured despisers*"，弗里德里希·施莱尔马赫，纽约，1958），18页（"*Ich fordere also, dass Ihr, von allem sonst zur Religion Grechneten absehend, euer Augenmerk nur auf die inneren Erregungen und Stimmungen richtet*"——1888年版，84页；在第一版中则是，"*Ich fordere also, dass Ihr von allem, was sonst Religion genannt wirt, absehend Euer Augenmerk nur auf diese einzelne Audeutungen und Stimmungen richtet*"——30页）。在另一处他还写道："观念与原则同宗教是毫不相干的"（引书同前，46页，1958）（"*Begriffe und Grundsätze, alle und jede, durchaus der Religion an sich fremd sind*"——1888年版，116页。但我在第一版中没有发现这句话）。

而且，他始终都是将"虔敬"（"*Frommigkeit*"）一词用作是"宗教"一词的几乎是可以替换性的术语，或者至少是与它关联在一起的。同样引人注目的还有，在对他自己的被称作是"宗教哲学"的更为成熟的解说中，他选择的术语则是"信仰"：弗里德里希·施莱尔马赫，"*Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*"，2 Bde.，柏林，1821—1822。

[147] "宗教从未是纯粹的"（英译本，33页，1958）（"*die Religion nie rein erscheint*"——德文第1版，48页；1888年版，99页）。

[148] "你将宗教现存的不同表现形式称作实证的或绝对的宗教。在这个名称之下，长期以来一直都是一种明显的憎恶的对象……这些实证的宗教只是宗教需要显现自身的一些确切的形式"（英译本，214、217页）（"*Positive Religionen nennt Ihr diese vorhandenen bestimmten religiösen Erscheinungen, und sie sind unter diesen Namen schon lange das Objekt eines ganz vorzüglichen Hasses gewesen*"——第1版，242～243页；

1888 年版，274 页：“［将‘*der Gegenstand*’改作‘*das Objekt*’］；... *die positiven Religionen die bestimmten Gestalten sind, unter denen die Religion sich darstellen muss*”——1888 年版，278 页；而第 1 版则是：“*die positiven Religionen diese bestimmten Gestalten sind, unter denen die unendliche Religion sich im Endlichen darstellt*”：“实证的宗教就是这些特定的形式，借此无限宗教得以在有限之中展示自身”）。

［149］第 1 版，244 页以下；1888 年版，275 页以下；英译本，1958 年，215 页以下。

［150］引书同上，分别是 242 页以下，274 页以下，217 页以下。他使用的形容词是“*verderben*”。

242 ［151］两个例子：“*Bibliotheea Historico-Sacra: or, an Historical library of the principal matters relating to religion, ancient and modern...*”（“历史—宗教文库：或，与古今宗教相关的主要事物的文库”），2 卷，伦敦，1737—1739（匿名出版，但实际作者为托马斯·布罗顿［Thomas Broughton］）；重新发行时则改为，“*An Historical Dictionary of All Religions, from the Creation of the World to this Present Time*”，2 卷，1742（新版，1756）（这些标题序列无意识地说明了这种从单数到复数的转化）；Paul Henri Thirty baron d'Holbach：“*Examen impartial des principales religions du monde*”，无页码，无日期（即阿姆斯特丹，约为 1770?）。人们还应当再加上那肯定是很有影响但却不太相关的大卫·休谟的著作吗？“*The Natural History of Religion*”（《宗教的自然史》），最初发表于其“四部论文集”（伦敦，1757?）中。尽管有这样的标题，但它（就像其《自然宗教对话录》一样，伦敦，1779）主要是理智性的而不是历史性的；休谟体现了他所隶属的那个推理时代的特征。在我看来，他在这个领域内的贡献更多的是在传统的内容方面，而不是我们在此所关注的这种形式问题。

或许，对于我们所追溯的这种演化来说，比所有这些明确论及该主题的著作更为重要的是像约翰·戈特弗里德·冯·赫德尔（Johann Gottfried von Herder）这样的著作：“*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*”（《论人类宗教史》），

4卷，里加与莱比锡，1784—1791；它将宗教现象涵盖在了其作为一个发展过程的人类历史当中。

[152] 格奥尔格·威尔海姆·弗里德里希·黑格尔，“*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*”（《宗教哲学讲演录》），1832。这是在他去世后由其学生和朋友在为其编辑的“选集”中作为第一个部分而予以出版的。我所使用的是斯图加特，1928年版，这在由赫尔曼·克罗克纳（Hermann Clockner）为其编辑的“全集”（“*Sämtliche Werke*”）中属于第15、16卷。

[153] 的确，黑格尔偶尔也使用过复数形式的“宗教”（“*Religionen*”；例如，“*die Religionen, wie sie aufeinander gefolgt sind*;... [*Die*] *Folge der bestimmten Religionen*”，第1卷，92、97页；“*eine Religion*”则出现在第1卷，49页），但为数甚少；而在人们期望它应当出现的地方，则一般都没有出现。因而，他所说的是单数形式的“*die positive Religion*”（例如，第1卷，44页）、“*die bestimmte Religion*”（标题，第1卷89页和整部著作第二部分的标题，第1卷269页至第2卷188页）以及“*historische Religion, eine besondere Gestalt der Religion... eine Reihe von Gestaltungen, eine Geschichte der Religion*”（第1卷，92页，就在上面列出的第一个引文的前面）。而且，正如他在第二部分中的论述所表明的，具体的宗教对他来说主要不是在近期被标准性地概念化的、为每一社团所拥有的“诸宗教”，而是自然的宗教，自由的宗教，痛苦的宗教，等等——在这里，英语中的定冠词仅仅是为语法结构所需要，甚或根本就不需要？

[154] 随处可见。参见，“首先，在我们面前的不是一般的宗教而是实证的宗教”（“*Zunächst haben wir nicht Religion überhaupt als Gegenstand vor uns, sondern positive Religion*”，第1卷，65页）。这是一个他人常常在不同的意义上加以重复的观念。其他的著者，例如施莱尔马赫以及在这一问题上的费齐诺和奥古斯丁，已经将宗教理解为预先存在于其具体展现形式之先或之前的东西，但在他们那里，是人在它出现于人的心灵当中之后外在化了它；而对于黑格尔来说，则是它外在化了

它自身；而这两种外化是截然不同的。他所实体化的宗教是外向性体系的宗教而不是内在虔敬的宗教。这是第一次使这个概念从这样一种“一般性宗教”而提出或展开的——即这是对社
243 会—历史诸实体的宗教的一般化（或原型）。而这判然有别于将个人生活的内在虔敬予以普遍化或一般化的那种“一般性宗教”。

迄今，单数的“宗教”只是在逻辑上先于复数的“宗教”。黑格尔赋予了前者以新的意义，它对他来说仍是超验性的。但正是凭借着它，后来的人们，更为经验性的人们，能够利用这种单数来理解，并逻辑性地派生出，那种复数。以往的人们一直被看作一种在天国里的类属性宗教的施动者；如今人们在某种程度上变成了一种在尘世里的类属性宗教的受害者或制造物。

［155］“*Vorlesungen über das Wesen der Religion*，*nebst Zusätzen und Anmerkungen*”（《宗教本质讲演录》），莱比锡，1851（“路德维希·费尔巴哈全集”，八卷）。在这一大卷著作（包括于1848—1849年冬季在海德堡所做的30篇演讲）之先，还有一篇简明的论文亦冠名为“*Das Wesen der Religion*”（“论宗教的本质”），这篇论文很明显在1845年发表于（斯图加特？）期刊“*Die Epigonen*”（《后继者》），并曾以大幅扩充的形式加以重印，但在其“全集”（第一卷，410～486页，莱比锡，1846）里仍保留了这同一书名标题。虽然这是第一部明确论述这一问题的著作，但它却并不是第一次使用这样一个短语，也不是第一次提出宗教具有一个本质的概念。不过，这好像是第一次由一位非信仰者所提出的——亦即由一位并不认为宗教是由上帝所赋予的东西的人所提出的，因而，既然它拥有一个本质，那么也就意味着它作为一个确切的实体而自我存在着。我所发现的最早的与此类似的一个书目标题是：“*Io. Melchioris religio eiusque natura et principium*；*sive epistola*，*qua ad examen vocatur tractatus theologico-politicus*”（“*Io. Melchioris* 的宗教也是他的本质和原则；或那篇被称作《神学政治学》的著作”），Vltraiect，1672；这个标题来自Walch所编著作的一个注解，见前引书，第1卷，721页，但我未能查

到那篇著作。1684年，“论真正宗教的本质”这样的表述曾出现在马修·黑尔（Matthew Hale）的一部遗著的书名标题之中（参见前文，注释［143］）（这种措辞也许是来自出版人理查德·巴克斯特而非黑尔，因为人们从书名页内容与正文第一部分“论宗教”开首一段话之间的微妙差异上可以推断出来）。不过，宗教的本质与真正宗教的本质并不是一回事儿。这一点为后来的著述者留下了一个症结。这可由基督徒作者约翰·雅各布·布莱廷格（Johann Jakob Breitinger）的著作予以说明：“*Liber de principiis in examinanda et definienda religionis essentia...*”（“考察与界定宗教本质的原则……”），Tiguri Helvetiorum，1741；我还看到过该书在同一年的法文译本：“*Examen des lettres sur la religion essentielle & dans lequel on discute les principes, qu'il faut employer, pour determiner l'essence de la religion. Traduit du latin de Mr. J.Jaques Breitinguer,... Avec des nôtes, & une préface du traducteur*”，苏黎世。

这位作者在谈到宗教的本质时，所意指的是我们已经讨论过的（参见前文，注释［35］，［46］）在柏拉图意义上的真正的宗教：谈论这种本质也就是在描述其在现实中的存在或多或少都是不那么完善的那种理念。当一个人如果不是柏拉图主义者或超验主义者的时候，这个问题就会是另一种完全不同的情形：一种事物的本质也就是一种固定在这个世界上的东西。而且，“宗教”之对于布莱廷格就像“信仰”之对于约翰·考克伯恩（John Cockburn）一样：“*An Enquiry into the Nature, Necessity, and Evidence of Christian Faith...*”，伦敦，1696，所指的是一个人心灵之中与超验者相关联的一种内在的特性。而断言宗教是上帝与人之间的一种关系（法文版，3页）的布莱廷格，在它之中发现了那种本质，然后，又在这两者之中发现了那种本质（“*le fondement... se trouve tout á la fois dans la Nature de Dieu, & dans celle de l'Homme*”——2页，引自一位匿名作者）。上帝究竟是否存在一直是一个争论不休的话题，但西方思想长期以来一直认为如果神存在，那么他就拥有一个
244 本质，而且人也具有一个本质（这后一种观念构成了西方文明

的基础之一)。我在此希望引起注意的是这样一种观念的新颖之处，即认为在社会历史中有一种固定的外在的或体制性的“本质”(“*quiddity*”)，而其本性又是独立于卷入它之中的那些人的。

另外一本我也未能查到其原件的著作的标题是：“*Das Wesentliche in der Religion vernunft und schriftmaesig untersucht*”, Dresd., 1744 (Walch，引书同前，第1卷，811页；在这里它被认为是 Ioach. Gottlob Amenda 或者可能是 Bern. Walth. Marpergerus 所作。“大不列颠博物馆总目录”列有“Johann Joachim Gottlob am Ende”和“Bernard Walther Marperger”的条目，但在这两个条目下均未发现这部著作)。这有可能是启蒙运动先于费尔巴哈提出了一种本质主义式的表述，但即使是这样，它也只是一种理智性的体系而不是一种历史性的现象。

人们可以看到一种朝向费尔巴哈的“本质”(“*Wesen*”)表述而出现的过渡；这在相同的环境和时间段内导致了他那两部著作的出现。施莱尔马赫的一位朋友出版了下述著作：W.M.L.de Wette，“*Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben*”(《论宗教及其本质、表现形式和对生活的影响》)，柏林，1827。随后不久出现了：P.F.Stuhr，“*Die Religions-Systeme der heidnischen Völker des Orients*”(《论东方外帮人的宗教体系》)，柏林，1836。该书在描述亚洲人的表现方式之前有一个简要的“前言”(“*Vorrede*”，[iii]～[x]页)和一个详尽的“导言”，i～lxiii页；这个“导言”在“目录”表中被列为“*Einleitung*”(“导论”)，并在其开首有这样一个标题“*Allgemeine Einleitung*”(“一般导论”；1页)，但它在vii页至xix页之间，在每页的右侧(奇数页)带有这样一个流动标题：“*Das Wesen der Religion*”(“宗教的本质”；亦应注意到该书总标题中的“*Systeme*”这一术语)。

可以看到，在费尔巴哈著作的英文和法文译本中，并没有将“*Wesen*”翻译为“*nature*”——后者也许比前者在具体或实体化程度上稍多一些；而是翻译成了“*essence*”——而它在

具体或实体化程度上要更多一些。对许多人而言，这最后一个术语完全是一个静态的术语。参见下一注释。

[156] "*Das Wesen des Christenthums*" (《基督教的本质》)，莱比锡，1841；"*Zweite vermehrte Auflage*" ("经修订后的二版")，莱比锡，1843。这后一版本被玛丽安·伊文斯 (Marian Evans，亦即，乔治·艾略特 [George Eliot]) 翻译成了英文："*The Essence of Christianity*"，伦敦，1853，1881，1893，等等；纽约，1855，1857；波士顿，1881，等等；纽约(平装本)，1957。"*Das Wesen der Religion*" (《宗教的本质》) 被亚历山大·卢斯 (Alexander Loos) 翻译成了 "*The Essence of Religion*"，纽约，1873。这两者在法文中，作为 "*L'essence du christianisme*" 和 "*L'essence de la religion*" (后者是 1845 年的论文) 而一起出现在了由 A.H.Ewerbeck 作为全集而翻译的 "*Qu'est-ce que la religion, d'après la nouvelle philosophie allemande*" ("在德国新哲学中，什么是宗教?") 之中，巴黎，1850。

[157] 与宗教的本质问题联系在一起的是宗教的真理问题，对后者我最终也断然加以舍弃了 (参见下文，第 7 章，注释 [14])。"宗教的本质与真理" 已经变成了一个固定的词组，最近的一些实例如：阿尔伯特·兰 (Albert Lang)，"*Wesen und Wahrheit der Religion: Einführung in die Religionsphilosophie*"，慕尼黑，1957 (I.Teil: "*Das Wesen der Religion*"，13～145 页；II. Teil: "*Die Wahrheit der Religion*"，147 页至结束)。对于具体的 "宗教" 来说亦复如此：Georg Wobbermin，"*Systematische Theologie, nach religionspsycholgischer Methode*"，莱比锡，3 卷，1921—1925；第 2 卷被冠名为 "*Das Wesen der Religion*"，莱比锡，1922 (第 2 版，1925；英译本，Theophil Menzel 与 Daniel Sommer Robinson 翻
245 译，"*The Nature of Religion*"，纽约，1933)，第 3 卷，"*Wesen und Wahrheit des Christentums*" ("基督教的本质与真理")，莱比锡，1925。

[158] 关于 "犹太教的本质" 及其他问题，参见下文，第 3 章，注释 [112]。

［159］19 世纪后半叶，在德国出现了“*Religionswissenschaft*”这个术语，它在英语中迄今尚未发现有完全对应的术语。它的一些分支学科如宗教史、宗教心理学、宗教社会学、比较宗教学以及最近出现的宗教现象学等，表明它有力地推动了这些研究的范围或视域，并产生了令人惊叹的成果。有关这一学科的最充分的历史考察：Henri Pinard de la Boullaye, “*L'Étude comparée des religions*”（“宗教比较研究”），1920—1922，3 卷，巴黎。

［160］在欧洲语言中，单数名词在这里也许会带有一个不定冠词。如果说“*die Religion*”,“*la religion*”,“*la religióne*”,“*la religión*”，等等，可能表达的是英语中的“*religion*”或“*the religion*”（人们在确定其意义并加以翻译之时必须要格外谨慎）的意思的话，那么带有“*eine*”、“*une*”、“*una*”的短语所指称的毫无疑问是一些具体或特定的事物。

第三章 其他的文化，『诸宗教』

一

51 所以，“宗教”这一概念在西方已经经历了发展演化。它的发展演化包括一个我们可以称为具体化（reification）过程的漫长发展历程：在精神或观念上使宗教变成一种事物，并逐渐地将它理解、构想成为一种客观的体系性的实在或实体。在这种发展中，一个因素就是，在相当晚近的时期内，在西方的意识中出现了几个被如此构想而成的实体，它们构成了一个系列，即世界诸宗教。这一点在我们今天已经具有了主导性的重要意义。在这一领域内的探究不可能再使自己仅仅关注于一种传统了。我们对人的宗教情形的理解，我们所使用的这些词语的意义，都要考虑到而且必须要考虑到这更为广泛的视阈——它现今

亦是我们的视阈。

不过，在这一问题上应当对一种双重的卷入作出探究。这就是说，既存在着已有的概念受到了新型的素材之修正的过程，同时亦存在着将这些素材置于那些被用来处理它们的概念的局限性中来加以理解（也许是误解）的过程。我相信，在这
52 一领域内的考察将会表明，在我们这个宗教多元化的世界里，概念的发展演化，在我们的思维形式能够与它的内容完全相称、匹配以前，仍有一段路途要走。

这一问题可以沿着两条途径来加以探索。一是，人们可以询问，其他的文化是否或者如何理解人的生活与社会中的那些方面——对此，西方在我们所研究的这一过程中将其设想为了宗教和诸宗教。正如我们不久将要看到的，与西方的模式相比，那些富有启发意义的相似性与分歧性将会呈现出来；这在具体化的问题上尤为明显。

二是，人们也可以从一般的“宗教”概念转向个殊性的概念化过程——在具体化过程完成之后，这一概念化过程表现为了一系列分别指称个体性的传统的名称。对此，人们可以考察西方是如何对自己的宗教体系形成其看法的这一历史过程——最近这是在“基督教”与“犹太教”这些术语之下进行的；人们亦可以考察西方对其他人的体系的理解这一历史过程——西方在最近亦分别为他人的这些体系赋予了名称：“印度教”、“佛教”以及诸如此类的名称。人们还可以探询在其他那些传统自身范围之内这一问题是如何得以发展演化的。我们亦可以从下面这样的探究中大获裨益，即它们是否或者说在多大程度上与西方的理解是平行的；在其他的传统中是否以及在多大程度上亦形成了有关这些素材的不同解说，而这些与西方不同的解说也许会有助于对这些素材的理解。

在前具体化的层面上，就表示那种内在的个人定向的宗教概念而言——对此即使是在西方诸语言中也存在着一系列可替换性的或相关性的词语：虔敬、崇敬、信仰以及诸如此类的词语——其他的文化看来也有它们的称谓。在世界范围内可以广泛观察到这一现象，即一些人是“宗教性的”、“虔敬的”、“敬畏神的”。虽然我没有做过系统的调查，但是我相信在许许多多

的文化中都可以发现与那应用于人的形容词“宗教的”这一词语相似的或大致对等的词语[1]，而且在一些较为高级复杂的文
53 化中，还可以看到由对这一形容词归纳概括而来的名词形式。[2]

当我们从考虑这种个人的生活性质，转向考虑一种组织化的体系，即那设想在这世界上存在着一系列实体且这每一种实体都被称作一种宗教的概念化之时，这种人类的一致性就不复存在了。情况似乎是没有什么人已分享有这种特殊的对人类宗教卷入所做的分析。

我们将首先从那些——占绝大多数——没有这样做的人那里学到一些有益的东西。在下一章，我们将考虑那些这样做了的人的情形——几乎没有什么文化表现出存在有一种具体化的概念的迹象，而且我们将发现这一类为数寥寥的文化，不仅仅在漫长的历史演化中是彼此相互关联着的——以至于具体化在此也成为了一种特殊的可加以辨识的过程，而且它们在一些关键时期亦是与西方的发展联系在一起的。

所以，我们的第一个任务主要是否定性地、扼要地报告一下我们在几个特定的文化中所做的探查。探查所得出的结果是，在几乎所有的情形中，细致的观察者都会注意到这种具体化观念的阙如，尽管这些观察并非是相互协调性的，尽管曾作出过想要辨识出一种具有全面性的意义的尝试。

二

首先，让我们来看看世界上那些未开化的人们：那些生活在较小的社团之中并具有其非文字传统的人们，已经为对习惯上被称为原始宗教的诸多富有启发性的研究提供了原初的素材。每一个社团都拥有那种现代的局外人会将之称为宗教体系的东西。[3]然而，显而易见，所有这些社团在传统上都没有为这种体系设定一个名称。同样地，这些群体也没有一个指称一般性的宗教的术语。那些卷入其中的人会说，“我们习惯于……”，但他们并没有进一步设定和命名他们这一习俗惯例

的复合体，亦没有将它看作是一个系列中的一环，或者是其生
54 活中一个判然有别的部分。他们履行仪式、讲叙神话、恪守规范、经历情感，而没有什么分析性的反思或语言性的概括。在任何客观化意义上的宗教，还尚未成为这些群体之思维中的一个观念。

让我们转向那些更为高级复杂的文化。

在最近出版的《牛津古典词典》中，关于宗教术语这一词条的开首一句话是："不论是在希腊语还是在拉丁语中都没有与英语中'宗教'、'宗教的'完全相对应的词语。"[4]我们自己对"宗教"观念在西方两千年历史中究竟发生了多么大的变化的观察，将有助于我们理解这一断然的陈述中所涉及的有关罗马的一方。而在希腊的一方，这种对应词的阙如甚至更为明显。在上述词条所予以罗列和讨论的那些术语当中，有一些在这两种语言中都相当接近于——在形式上，如果不是在内容上的话——我们称为个人宗教的东西。它们所涉及的是同一生活的一般性领域，尽管它们对此具有不同的表述。例如，拉丁词"*pietas*"，就其所有高度个别性的含义而言，与英语派生词"*piety*"具有相同的观念序列；类似地，与词根"*seb-*"相关的各种希腊词亦大抵如此。[5]在古希腊所缺少的是这样一种宗教概念，即作为一种体系性或历史性之实体——以区别于其他这样一类实体或区别于社会生活的其他各领域——的宗教概念。

我们已经看到了拉丁词语"*religio*"具有多么狭隘的含义。另外一个学者则发现，即使是这一词语也"没有完全与之相对应的希腊词"[6]。还有第三位学者则写道："这似乎有些奇怪，希腊语中没有表达由'宗教'一词所表达的那种一般观念的词语。"[7]希腊人思考的是诸神祇或神，但他们没有思考过宗教。

如果我们对古埃及的情形加以探查，其结果大抵也同样是否定性的。在古埃及语言中没有表达我们这一概念的词语。[8]

而且，他们的情形似乎是一种不可能如此的情形。在描述这种情形时，已经装备有这一概念的现代学者在他们坚决地应用这一概念之时已经遭遇到了极为严重的困难。他们并不仅仅

55 是认识到了埃及人自己从未提出过那些现代观察者正在竭力描述的东西。[9]一位研究者，在他那试图表述它的尝试中，就明确断言在这一领域内的所有作者都会强调："古埃及的宗教不是一个统一体。"[10] 另一位学者则写道："现代人竭力[！——原文如此] 维持的在宗教事实与社会事实之间的分界线在古代并不为人所知，这一点在埃及比在任何其他地方都更为突出。"[11]这位作者还进一步指出，不论是在体制上还是在个人情感上，"宗教"都没有被分离成为一个单项。[12]这位作者随后就不得不解释在他对埃及文明所做的现代处理中是如何依旧为它划定了一个独立的部分（除了在这个标题之下涉及了这一领域之外，他在所有其他的标题之下亦都涉及了这一领域）。事实上，他还指出就这一情形而言所有的观察者都会承认或暗示："宗教"在他们所考察的这一民族的生活或思想中并不是一个独立的实体。然而，既然它在现代人的思想中是一个实体，那么为了理解它们，我们在我们的解释中就必须或应当使用（强加?）我们的这种概念化和分析法。[13]

尽管如此，在埃及学者们已经习惯于驾轻就熟地谈论"埃及的宗教"之时，一些学者看来在设定这样一种事物之时，已经充分体会到了它的笨拙不便或牵强附会之处。事实上，在最近的研究中，一种不经意地游离于这种措辞表述的迹象已然依稀可辨。[14]

转向古代的伊朗，我们可以看到现代最重要的学者之一对此已有明白无误的论断："我们没有发现……任何抽象的'宗教'观念——这个词在伊朗语的范围内没有完全对应的词语。"[15]这同样的情形看来亦适用于底格里斯—幼发拉底河流域的古代文明。[16]

类似的否定性情形亦可见于阿兹台克人的文明之中[17]，亦可见之于印度、中国以及日本的文明当中。

在古典时期的印度——同样地，如果我们将个人宗教或宗教性排除在外的话——也没有表示我们这一概念的词语。在尘世生活的"三重目标"（"*trivarga*"）中，整个人的行为被划分为：纯粹为了享乐的行为（"加摩"，"爱神"，"*kāma*"）、朝
56 向某种目的的行为（"*artha*"）以及属于义务性的行为（"达

磨"，"法"，"*dharma*"）。这三种行为中的最后一种即"达磨"，其所指涉的范围包括从礼仪到公法，从庙宇仪式到种姓责任以及其他更多的内容；它有时也被现代人用来作为一种对印度人而言是表示其体系性的宗教的术语。[18]它的确包含着诸多现代西方研究者会如此这般认定的东西——作为规范性的理念和社会性的模式；但它也包含有诸多隶属于这一概念之外的东西。

然而这充其量只是印度人所信守或主张的事物中的一个因素。它忽略了那在某种程度上是印度人的信仰中的最为突出的方面。譬如，它忽略了教义——例如羯磨（或"业"）法（the law of *Karma*），而正是由于这一因素才使得"达磨"（*dharma*）具有了重要的意义。而且，在"达磨"——它与这个世界是相关联的——之外和之上，现代人所指的宗教的另一个并且还是一个关键性的部分，亦可发现于"*Trimārga*"的"三道"（"three Ways"）中的每一"道"之中——这三种"道"彼此之间是相互补充，甚至是相互取代的，并在某种意义上也是相互矛盾的。理智之道、心灵之道以及超然行为之道（"智慧瑜伽"，"*jñāna-yoga*"；"守贞专奉瑜伽"，"*bhaktī-yoga*"；"羯磨瑜伽"，"*karma-yoga*"），极为明显地都是为人的灵魂打破现象世界（包括"业"或"羯磨"）的束缚以获得拯救、解脱（"*moksha*"或"*muktī*"）一类的结果所规定的"宗教的"途径。人们甚至还可以认为"道"（"*mārga*"、"Way"）部分地意指的就是宗教，尽管人们不能认为这二者是相等的。而无论在何种情形下，它最终都是更为个人性的而非体系性的。更进一步地讲，无论是这一术语还是其他的术语都肯定没有概念化体制性的宗教——不论是单数的还是复数的，而且也没有任何术语能够使印度人在概念上将其社会生活中的宗教方面与其他方面区别开来。

当然，这并不是说那个时期受制于成熟性或自我意识的缺乏。古典时期的印度人比任何其他民族都更早地形成了宗教理念和实践，它有着更为丰富多样的形式和更为精致巧妙的理智深度，亦有着更为显著的重心和更为精细的分析。他们肯定不会缺乏技术性的术语来命名那些神灵、仪式、原则、规范以及

其他一类的东西。我认为古典梵语中的宗教词汇或许是人类所
57 曾发明的最精致、最详尽的宗教词汇。正如我们在古代埃及和中世纪的西方国家所看到的，他们也完全能够在没有具体化的情形下而是宗教性的。[19]

我们在此已经接近于我这部论著的一个基本论题的核心之所在，对此我们将在后文另行探讨。在此只是否定性地指出，对世界的一种宗教理解并不一定就意味着，存在有一种可以在理论上从那些以此为安身立命之本的人那里抽象概括出来的，被表述和外在化为一种可观察性的模式的，一种类属性的宗教真理或一种宗教体系。这是在寻求本质，在柏拉图化自己的信仰和在亚里士多德化他人的信仰。

至于佛教徒们，这个社团在其发展所经历的印度时期，这一情形并未有多大的改变。主要的不同之处在于对他们来说"法"或"佛法"（"*dharma*"、"*dhamma*"）被转变成了某种其意义更为深奥、更为宏大的东西。在他们看来，这一术语所命名的是一种终极的宇宙性的行为模式，一种超验的道德法则，亦即是那种至高无上的"应当"（"ought"）。的确，佛陀曾提到过它，而它也变成了现代研究者们会称为"佛教徒的宗教"的一个组成部分。[20]然而，这两者之间并不是完全对等的。在最严格、最纯粹的意义上，这是由三个同时并存的"庇护所"所构成的[21]，即佛法算是其中的一个，另外再加上佛陀的人格和其门徒的有组织的社团。所以，将佛法等同为宗教，也就是对既没有佛陀也没有任何佛教信徒的佛教的概念化。

印度教徒和佛教徒都使用了一些术语来对教义和规范加以概念化，来对它们的一种体系性的模式加以理想化，只是他们对此的解释互有不同。在这些术语中有一些在某种程度上接近于西方启蒙运动中所提出的有关"一种宗教"的某一概念，只要人们不将那些与对一个群体的信仰的理想化相比不太抽象或不太唯理智性的东西包含在内，只要人们能在现代性可能会称为相同的宗教的范围内，将一个教派（sect）与另一个教派区别开来，而不是将它们之中的一种或全部与生活的"非宗教的"方面区别开来。[22]这些术语所提出的概念以及印度教

58 徒或佛教徒在古典时期所获得的那最为具体化的概念，指称的是我们也许会称为某一特定的教派或社团的教义立场的东西。

在佛教徒的情形中，正如我们在其他的情形中所看到的，我亦同样认为，一种“宗教”的实体性概念的阙如，并不意味着那些卷入其中的人们不能为他们所面临着的事物提出一个名称或称谓。正相反，这说明它比那较为晚近的西方概念更加忠实地表现了他们所实际卷入其中的那种情形与过程。至于将这一晚近的西方概念运用于那种情形与过程所产生的不适当性，其最为雄辩的证明或许就在于原始佛教究竟是否是一种宗教这一持续不断的难题之中。近现代的西方已经证明自己无法回答这个问题。

而我们也可以发现，早期的佛教徒以及他们的邻人也不会提出这样一个问题。

所以，如果我们认为在这两个事实之间存在着一种可能的相关性，也许并不算太过冒昧。

当佛教的传教运动抵达远东地区的时候，它以及由它所携带和发展而来的讯息和观点，遭遇到并变成为了这个迥乎有别于在印度所知悉的宗教处境中的一个主要的参与者。当我们在下文考察诸个体传统——显而易见，佛教传统在中国和日本变成了那些传统中的一员——的命名之时，我们将详细考察这个特殊的处境。在此，我们只需注意到牛津的一位中文教授所做的观察即可。这位教授在数年前曾经写道：“中国人，在认识到这种不足［亦即，他们没有与西方这一概念相对应的词语；他们的通常被如此翻译过来的词语，‘在我们有关那些术语的意义上，既不是意味着宗教亦不是意味着教会’］并体会到需要有一个表示一种宗教的术语之时，于不久前从日本人那里引进了‘宗教’（‘Tsung-Chiao’，即中文‘宗教’一词的英文音译）这一术语；而日本人采用这一术语是为了要满足他们自己的这一需要，即需要有一个术语来涵盖西方的宗教观念。”[23]

这就将我们引向了当今西方的影响这一重要的问题。在近
59 现代，西方的观念、看法与社会模式在世界绝大多数民族中的传播以及它们对此所作出的回应，看来在许多民族当中已经或

正在导致的后果之一，即是发展出一种与“宗教”一词相对应的术语和概念——至少是在高级精致的层面上。

这并非仅仅在日本和中国是如此。例如，现代印地语中的“*dharam*”一词正在发展出一种英语中的“宗教”这一术语所具有的那种意义，而它在古典梵语中的对应词则不具有这种意义。同样地，在现代的印度尼西亚，“*agama*”（“阿含”，原始佛教的基本经典）一词——来自古典梵语，表示“经”的意思——已经开始被用来表示西方的“一种宗教”的观念。在“*agama Djawa*”（“爪哇的宗教”）这一新短语或词组中，甚至还存在着一种对爪哇人的宗教传统——其独特的习俗在过去一直被奉行恪守着但却没有被附庸风雅地赋予某种概念性的身份——加以概念化的当代性的发展或演化。那些恪守奉行此道的人在此之前一直被视作是某种“非正统”类型的穆斯林。这种新概念的引入亦引发了一些崭新的问题。[24]

最后，让我们再来看看西方宗教传统的源泉——《圣经》。[25]古典希伯来语中没有任何表示“宗教”的词语。可能除了在其发展末期仅有的一次波斯人的入侵之外[26]，《旧约》中完全没有这个概念和术语。“敬畏主”（“*yir'ath Yahweh*”）这一短语在个人虔敬的意义上是最为接近的应对方式。显然它并不是指称一个社会学的或意识形态性的体系，而且它也不可能有复数形式。

在《新约》中，最重要的词语是“*pistis*”即“信仰”以及它相应的动词——这实质上是一种新的用法并得到了反复的肯定。[27]由这一词根派生的各种词语形式共出现了602次。[28]其他的表示崇敬、敬畏以及虔敬的术语亦理所当然地甚为常见。[29]此外，有一次，圣保罗曾附带性地使用了一个术语（“*thrēskeia*”：“仪式”、“礼仪”、“典礼”），显然指的是一个以规范性的方式为其特征的宗教社团，一些人甚至还会说是一种作为一种体系性的模式的宗教。[30]而另一次，他在使用这同一词语时，所指的则是一种他并不赞成的仪式性的惯例。[31]在前一个实例中，人们在此的确惊鸿一瞥地看到了，
60 我们在对拉丁语的考察中亦曾看到过的那种原始萌芽过程以及大约是在这一时期在东地中海地区，一种有组织的宗教团体理

念这一概念的出现。

在我们考察诸个体宗教的命名之时以及在后文考察中东地区之时，我们还将重新回到这一出现的过程上来。眼下，我们只是指出在《新约》中并没有证据表明，早期的基督徒曾意识到他们正在卷入到一种新的宗教之中。

他们，就像耶稣本人，就像他们之前的希伯来人，就像印度人、佛教徒、远东人、古埃及人以及我们所考察的其他那些人一样，就是没有用这样的术语来思考过。

三

下面我们要考察的是各个个体“宗教”的特定的名称问题。在此，首先需要指出的一点是，我们对在大多数情形下这样一种特定名称的阙如已变得习以为常了。我们可以十分惬意地提及“希腊人的宗教”，“爱特鲁里亚人（Etruscan）的宗教”，“特罗布里恩特岛民（the Trobriand Islanders）的宗教”，等等，而不必为在这里缺少某个专有名称而感到窘迫或不安。

不过，对于世界上现存的那些主要的宗教传统，现代性则会在它们没有名称的情况下为它们授予某个名称。

调查表明，这在总体上其实是一个肇始于西方 19 世纪的过程。

有关伊斯兰的特殊情形（显然这是世界上惟一一种具有一个自身固有之名称的宗教[32]），我们将在下一章给予特别的关注。西方与伊斯兰运动具有长期、密切与活跃的关系，而这种命名也可以追溯到公元 16 世纪末期——尽管它呈现为各种各样的形式，其中一些如今看来已有几分怪异了：“Mahumetisme”（1597）、“Mahumetanism”（1612）、“Muhammedrie”（1613）、“Islamism”（1747）、“Musulmanisme”（1818）。[33]

吉本（Gibbon）在 1788 年曾写道，穆罕默德将他所宣告
61 的那种信仰称为“伊斯兰”；然而这个术语只是从上个世纪

(即17世纪）起才开始见之于欧洲。[34]

西方对摩尼教徒的了解甚至开始得要更早。虽然中世纪的教会在提到这些人时，很明显地没有为他们抽象出一种体系，但“摩尼教”（“Manichism”）这一术语亦在17世纪得以出现。[35]

在其他的情形中，我还没有发现有哪一种对某一宗教之命名的提出要早于19世纪：“Boudhism”（“佛教”，1801年）、“Hindooism”（“印度教”，1829年）、“Taouism”（“道教”，1839年）、“Zoroasterianism”（“琐罗亚斯特教”、“祆教”，1854年）、“Confucianism”（“儒教”、“孔教”，1862年）等。[36]这些都是零星的、附带性的用法；当然也许还有尚未被发现的更早的属于这一类的用法。不过，在更为可靠和更为重要的书目标题中——它们明确地将这些宗教传统提供给了一个好奇的欧洲——这些术语的出现及使用要更为晚近。我所发现的最早论述“佛教”（“Buddhism”）的著作是在1828年[37]，最早论述“儒教”（“Confucianism”）的著作是在1877年[38]，最早论述“道教”（“Taoism”）的著作是在1879年[39]，最早论述“神道教”（“Shintoism”）的著作是在1894年。[40]

先前，西方在指称这些传统时采取的是不同的形式。我们已经注意到，在17世纪出现的某一特定民族“的宗教”这一短语形式；这在后来还被用于一些新的群体比如“日本人的宗教”。在更早一些时候，从中世纪时期起，人们会发现某一民族“的膜拜”（the sect of）或某一民族“的异端”这样的指称形式，譬如我们在下文将要考察的伊斯兰的情形。此后，人们可以发现诸如“中国人的智慧”、“印度人的哲学”这样的指称以及（在19世纪早期）像“佛陀的宗教”这样的提法。而19世纪中叶向一种新发明的专有名称的转变，在一定程度上则可能是由我们在前文所考察的在“宗教”这一概念上的具体化趋势以及我们将在本章下文予以探讨的使用“基督教”与“犹太教”这种指称的趋势所引起的。[41]

这种发展并非是随意性的：经探查，人们可以辨识出一种模式。这种向一个具体名称的转变并未发生在这样的情形中，即一个民族的宗教生活仍然保持着完整性并与其社会存在处于

62 同一范围之内。因此西方也就从未为印加人（Incas)、萨摩亚人（Samoans)、巴比伦人（Babylonians）以及其他很多民族的宗教确定一个具体的名称。然而，当一个社团的宗教传统在其历史发展中超出了它最初所由以兴起的那一民族的界限，以至于有相当规模的其他社团的人变成了这一传统的皈依者之时；抑或从另一方面讲，当某种宗教实践只是被某一特定的社会中远低于其全体成员数的人所奉行之时，那么，就的确会出现一个名称以将“这种宗教”从这一社会群体中区别开来。通常，这个过程所采取的形式是，在一个被用于指称属于某一宗教社团之成员的人或某一特定传统的追随者的词语后面，加上一个希腊语后缀或词尾“-ism”。

四

一些迹象表明，这一过程起源虽然相当晚近，但已然度过了它的鼎盛期。现代审慎的学者即或是保留了这些术语，也可以看得出他们对这些术语所表露出的不安。1911 年的第 11 版《大不列颠百科全书》中，既有一个“锡克教”（“SIKHISM”）的词条又有一个“锡克（教徒)”（“SIKH”）的词条，而且还是根据前者来限定后者的；而在最近的“1958 年版”中则取消了“锡克教”这一词条，但却在“锡克（教徒)”这一条目下讨论了这一社团的各种宗教观念和仪式。[42]在“1958 年版”中仍然还有“儒教”这一词条，但它的开场白却是“儒教，一个关于……的易于使人产生误解的一般性术语”[43]。人们可以推测，这一标题不久亦将被放弃或修改。

显然在此所发生的情形是，编辑们请求某位学者来撰写这个词条，这些编辑们从其现行的文化概念中选定了那些需要撰写的标题或条目；这位学者也许接受了这一请求，然而却对编辑们所提供的这种术语感到犹豫不决，因为其对这一主题的更为丰富的知识使他意识到了这种术语的不当之处。这一情形在对这些主题有着更多了解的当代著述中是相当典

型的。

在本世纪初期，我们在前文所提到的那位牛津的中文教授出版了一部其标题为《中国的三种宗教》的著作。[44]这种用
63 语或表述形式由此也成为了西方常规性的表述方式。但在1950年，其在牛津的继任者与一位合作者，受邀为伦敦某出版社策划的“世界诸宗教丛书”撰写一本“有关中国诸宗教”的著作。他们接受了这一邀请但却对它的形式颇有微词。这部著作在出版之际被有意识地冠名为了（单数形式的）“中国的宗教”。他们在该书“前言”中解释道，在中国生活居住了24年之久，随后在牛津从事研究与教学达16年之久，使得他们相信，“将这种仪式与信仰划分为儒教，将那种划分为道教，又将另一种划分为佛教的旧有惯例……是误导性的”[45]。

所以，如果将这些术语在西方19世纪的兴起，理解为是与西方具体化的一般趋势相关联的话，那么，这些用法在当今所呈现出的下降趋势，则可以被理解为是与对这些术语所要描述的实际情形的不断增长的熟悉与了解关联在一起的。随着知识的持续增长，人们有理由相信这些外来的名目标记会越来越多地遭到人们的弃用。[46]

五

因而，让我们转向东方，来看看这些问题在这些传统之中是如何被概念性地加以处理的。

首先，是印度。在我看来，“印度教”这个术语是一个尤其错误的概念化的产物，它明显地与对印度人的宗教观的全面理解是不相符的。对于古典时期的印度人来说甚至连“印度（人）”（“Hindu”）这个术语都不为其所知。[47]毫无疑问他们也不会拥有作为一个概念的“印度教”。事实上人们只有在仔细地反思这一情形时才会意识到，这个概念对他们来说必定是毫无意义的。

对于一位现代作者来说，如果他想要描述在那些世纪里的

印度人的宗教生活，那么他就可能会提出或继承这样一个术
64 语，以使其读者明白，他所研究的是这个社团而不是古代苏美尔人或现代爱斯基摩人的社团，而且他自己的抽象化兴趣也在于他以及其现代读者会称作宗教的东西，而不是在于譬如说经济学一类的东西。[48]即便如此，在近现代初期的探究者也对这个术语的使用感到犹豫不决，而到如今它事实上几乎已为学者们所弃用。[49]“古代印度的宗教生活”也许是指称现代人所意指的这一事物的惟一有效的方式。无论如何，只要人们考虑到这一点，就会明白那些置身于其中的人们用不着使用“印度（人）”或“印度教”这样的术语或概念。这些想来可能会意味着什么呢？

正如我们在前文所注意到的，古代印度人并非是由于缺乏精致成熟性或自我意识而受到了什么限制。他们曾充分深刻地、具有批判性地思考过我们所说的宗教问题。但是他们无法思考“印度教”，因为这是由我们所赋予的一个名称，它指称的是他们所思、所做或认为值得去做的所有一切的总和。

作为一种宗教性的指称的“印度人（教徒）”（“Hindu”）这一术语，是由穆斯林在公元第二个千年期内入侵该国之后所提出的。[50]对于穆斯林来说，这个术语被用来指称的是他们所征服的这些外国人，而对于后者来说不是穆斯林这一特性这时自然也头一回变得重要起来了。在一个时期内这一术语保留了它的地理意蕴：“印度的”，“本地的、本土的”，实际上则是“本国的”。并且这些本地的群体自己也开始使用这个术语，以将他们自己以及他们的传统方式与那些入侵的穆斯林外国人区别开来。它包括了所有这样一些群体，即我们现今称之为印度教徒的群体以及耆那教徒的群体、佛教徒的群体和所有其他的群体。

穆斯林及其观念的到来，在印度远非是第一次提出新颖的或不一致的观念抑或是发起新颖的或不一致的社团。这个国家的理智的、神学的与宗教的沃土与异彩纷呈的多样性，长期以来都保持着活跃高涨的态势。许多新的模式兴起了，而许多旧的模式又被摒弃了。然而，在此之前，却从未有过一个有组织的、有体系的、排他性的社团，而且这个社团还携带有（或被

携带有）在理论上是一种有组织的、有体系的、排他性的观念；这样一种东西是暴力性地从外部侵入进来的，它拒绝了所
65 有可能的替换形式，并在那些隶属于它的人与不隶属于它的人之间筑起了一道巨大的观念性的壁垒。[51]在非穆斯林（本土方式的追随者，“印度人或印度教徒”）与穆斯林之间出现了一道泾渭分明的界限。[52]然而在另一方面，进一步将“印度教徒的”社团与其他的印度人的群体加以区分开来的延续性的界限却并不明朗。[53]

事实上，这种情况时至今日仍不明朗。1941年的印度人口普查，放弃了先前英国人在此举行人口普查（1931年，1921年及以前）时试图准确清点印度教徒人数的努力。普查办公室报告说他们已被迫认识到了，伊斯兰与基督教的界限都是相当明确的，而印度教徒社团的界限却并非如此。一方面，他们可以划下一道界限以将印度教徒与基督徒和穆斯林区别开来，而另一方面，他们则无法确定一条界限以将印度教徒与万物有灵论者（animists）区分开来。[54]这在实际的、可操作性的一面对我的理论见解是一种无意的经验性的证实。我的理论认为，一种宗教体系的概念，不论是理想性的还是社会性的，在这里都是格格不入的、站不住脚的。[55]它是西方人（和穆斯林）试图加诸他们对印度的理解之上的一种西方人的（和穆斯林的）概念，但它与此却并不相称。有“印度教徒”，但却没有“印度教”。[56]

与这一点相对比，人们可能会认为，“印度教徒”这个新术语从历史上讲即在它被穆斯林引入印度以后，对穆斯林以及在有限的程度上对印度教徒而言，某种新的表达形式不久亦接踵而至；其中有一两种在今天偶尔还可能会被翻译成为“印度教”。这样一种翻译在19世纪或许比在今天——已经具备了历史的、体制的和社会的向度的现代意识——具有更大程度的正当性。这些表达形式主要是这样一些词组或复合词“*Hindū mata*”、“*Hindū dharma*”，其基本含义为“印度的教诲、本土的规范”，即这个国家传统的理念或理想。这些指称最初只是见之于最近的几个世纪内[57]而且还很少被人使用，但它们的确可以将所有本地存在的那种体系或各种体系的聚积体与伊

斯兰的舶来物区分开来。

66 当然，我反对“印度教”这个术语并不是因为无物存在于此。显而易见，在这个术语所覆盖的范围内可以发现为数众多的实际现象。我的观点和看法是，这是我们朝向理解印度教徒之视阈中的某种东西所必须要迈出的第一步，这是我们在这个术语的大帐篷之下所聚积的宗教现象的整个复合体，这并不是统一体而且它也不打算成为一个统一体。在任何理论的意义上它都不是一个实体，更遑论在实际的意义上了。

“伊斯兰教”和“基督教”，正如我们在后面将要考察的，在实际的实践中，其实也是具有内在的多样性的，它们在历史上也一直是变易不居的。然而，它们包含有一种希望不是如此的倾向；它们并不是按照这个样子来理解它们自己的。许多基督徒和许多穆斯林都进而相信存在着一种真正的基督教和一种真正的伊斯兰教。而印度教徒则以其多样性为荣。他们的一个基本的、持久的立场就是，有多少个人去认识真理，真理就有多少个方面。

抑或，如果有一些人主张一种教条式的排他论——坚持以他们自己的真理观来反对其他的可选择形式，那么这也往往是在一种膜拜教派的基础上来进行的，它是整个印度教徒复合体中的一个部分或派系在反对其他的部分或派系——而不是那超越了作为一个整体的印度教徒之范式的东西。一些印度教徒能够宽容多样性，事实上他们还将它确定为了一种原则；而那些观点与此不同的人，则坚持一种个殊论（“particularist”）的立场，并由此将印度教徒的传统分割成了一种可能的理论性的统一体。但不论在哪种情形下，对他们来说，“印度教”在任何本质论（“essentialist”）的意义上都没有成为一个具有可行性的概念。

一个引人注目的现象就是，有如此之多的关于“印度教”的近现代论著在其开场白中都有这样的反思：“印度教是颇难界定的”，然后它们又继续竭力去界定它。[58]这其实是对自发自然性的东西的体系化和凝固化；是对印度教徒的信仰这一复杂纷扰之物当中一个共同的核心这样一种抽象物的坚守或固持。

在此具有启发意义的是古鲁·那纳克（Guru Nanak）的案例，他是公元15至16世纪的一个文雅而热烈的印度神秘主义者。如果像通常所做的那样，将他称作是“锡克教的创立
67 者”[59]，那么肯定就是对他和历史的一种误解。他是一个“献身者”（“*bhākta*”）；他以充满精神性的激情、完全是个人性的诗篇和一种仁慈与谦卑的事奉生活，宣扬真诚、崇敬以及神的无法抗拒的实在性。他抨击的是一切类型的宗教形式主义。但在经过几代人之后，他的追随者在宗教上却被形式化和体系化了，这主要是由像阿尔琼·德夫（Arjan Dev）和尤其是像戈宾德·辛格（Gobind Singh）这样的组织者所完成的。从这其中所诞生的是我们称之为“门徒主义”的东西（“follow-erism”；“*Sikh*”意即“门徒”）。戈宾德·辛格将这种此时已演变成一种运动的东西组织成为了一种结构性的社团，即“卡尔沙”（“Khalsa”）——一个基督教“教会”概念的对应词；但此时已是公元18世纪了。[60]

对于为这一运动的个体成员所具有的那明显是无法界定的[61]信仰来说，“门徒”（英语为“discipleship”；旁遮普语为“*Sikhī*”）这个术语是内在性地赋予的，这显然是在柏拉图式的“真正的门徒”这一意义而言的。[62]从这个术语——它意味着的是“一种超验的个人性的理想”的形式而不是其内容——逐渐形成了一个表示这个群体的而不是这些人的、抽象性的而不是超验性的理想的名称，并最终形成了西方人（局外者）的“锡克教”这一概念的对应词，即所指的是整个“锡克人的”宗教实践与仪式、《圣经》与教义、历史与制度的综合体。

我们在此扼要地重述了一个标准的、渐进的具体化过程：一种异像（vision）的宣告，一些追随者的出现，一种社团的组织化，这一社团的一种理智性的理念的设定以及这一社团各种体制的实际模式的界定。这最后两个步骤似乎只是发生于19和20世纪之中。[63]

中国人也不适合于这种宗教的诸体系的模式。我们已经看到了从外部极力想要将这样一种模式加诸其上的那种尝试。而目前这一尝试正在开始被那些对中国的情形本身具有了更进一步认识的西方学者所放弃。西方的和穆斯林的探究者在他们首

次了解到同一个中国人可能是、并且往往就是一个“儒教徒”、一个“佛教徒”和一个“道教徒”之时往往会感到困惑不解。他们无法想像一个人如何能够“同时”——就像他们所说
68 的——“隶属于三种不同的宗教”。这种困惑不解与其说是来自有关中国的某种令人迷惑或感到怪异的事情，不如说是来自对宗教的诸体系的概念化——他们想要将这种概念化加诸其上，但这却明显是不相适宜的。

1687年，四位罗马天主教传教士在巴黎出版了一个关于三种中国古典经籍的拉丁文译本，由此而将“孔夫子”这一术语引入了欧洲[64]，并由此而在19世纪里形成了指称或描述人的形容词和名词“孔夫子的”[65]（“Confucian”）、“孔夫子的信徒”（“Confucianist”）这样的术语和概念。

这在中文里并没有什么相对应的术语。

在这种语言里也未发现有指称“佛教徒”、“道教徒”这样的词语。

其中的原因是相当简单的。这些观念所关联到的三种思想流派在中国毫无疑问是存在着的，并在千百年的时间里一直受到着人们的珍爱或拥戴。然而，围绕着它们却并未形成某种封闭性的社团，具有泾渭分明界限的派别和有关追随者与局外者的非此即彼的意识。这里不存在什么与“成为”一个基督徒或一个共产主义者相当的明确而公开的程式或步骤；没有什么“教会”或派别可加入其中；也没有什么在社会学上可加以确认的或在概念性上可加以设定的组织或团体。教导教诲是随手可得的，是受到了人们的珍爱和拥戴的，但一个人如何对待这些教导教诲则取决于自己。这些教导教诲甚至也被体系化了，但由它们的应用所导致的那种生活——不论是理想性的还是社会性的——则未被体系化。

我们已经注意到，在印度，并没有“一个佛教徒的宗教”，但却有一个佛教徒的社团。而在中国甚至连后者亦不存在；尽管佛陀在这里比在世界上任何其他地方都具有更大的影响和意义，都受到了更为严肃认真的对待。当佛教徒的传教者抵达中国并宣扬他们的观点之时，许多人都兴趣盎然、印象深刻并为它所说服打动。他们转而研究了这种讯息，生活实践了这种讯

息，并将这种讯息传达给了他人以使他们喜爱它、探索它。许多人在它之中或通过它而发现了开启生活终极意义之门的钥匙。然而，其结果却并不是一个组织，而是一个传统。

69 询问一位人口普查者有多少中国人是佛教徒，就像是在询问一个人有多少西方人是亚里士多德主义者或实用主义者。

这样一种论点在涉及“孔子”（K’ung）[66]在其中已变成一种象征的这种教导学说时就显得更为中肯。这种学说在中文里被称为“儒教”（“*ju chiao*”），它有时被当作是西方的“Confucianism”这一观念在中文中的对应词。我认为，一种更忠实、更准确的翻译则是中国的“古典传统”。“儒”意即学者的意思，即保持和传播这一遗产之阶层的代表；而“教”则是“指导”、“教导”的意思。

“教”已从作为一个一般性的或抽象性的名词演变成了一个普通的、具体的名词，所指的是一种具体的学说传统——极其类似于英语中的“思想学派”——尽管其传播方式也许从一开始就更为形式化。这个术语亦被用以指称其他的传统，这既包括在中国土生土长的那些传统比如“道教”——主要是围绕着老子及其他一些人的灵感所发展起来的以“道”为终极真理的学说，也包括从外部所传入的那些传统比如指称佛教徒的学说的“佛教”（亦作“释教”）以及指称摩尼教徒之学说的“明教”[67]。这其中有三种传统已脱颖而出，“三教”即“三种传统”这一短语已经成为了一种通行的用法。然而，在19世纪却将这一短语在西方语言中翻译成为“三种宗教”，因而也就引发了我们已经考察过的那些严重的误解。[68]至于在一种宗教与一种被传递的传统之间的关键性的区别，我们将在第六章中予以专门的探讨。

目前，我们则只是再一次地注意到，“‘儒教’（‘Confucianism’）是一种宗教吗”这一问题，是一个西方从来都不能够作出回答的问题，也是一个中国从来都不能够作出询问的问题。

如果我们转向“道教”这个术语，我们就会发现，这可能是这样一个实例，即在这里最需要作出反对使用这样一种概念的论证，在这里如果人们驻足反思就会发现这种不恰当性是最为明显不过的。无疑地，如果它的确是真的话，那么对于激发

70 了这一运动的老子和庄子来说，（不是宗教：他们没有使用这样的词语，而是）对生活的真正领悟完全是个人性的。他们宣告，实在，“道”，不是一个体系，不是如“孔子”所说的那样是一种整齐而有序的模式，也不是一套规则，而是一个动态的、有生命力的、生生不息的过程。倘若你用任何语言的、逻辑的、道德的、体系的罗网捕捉到了它，那么它也就死掉了。他们讴歌道，生活不是一门科学而是一门艺术；而真理则是一种生生不已的、内在的动力。

我猜想这两位诗人如果获悉他们所宣称的人的这种自由，是在一种体系化的模式这一规程之下而被展示出来的，那么他们在坟墓里也不会安宁。没有哪一位现代存在主义思想家在揭穿本质先行论者的生硬僵化时能够展现出他们所具有的那种气魄与热忱、荣光与智慧、精力与才华。

如果“道”就像他们所领悟的那样，是一个真实有效的概念，那么由此就会得出“道教”是一个虚假的概念。

转向日本，我们就会发现“神道”(“Shinto”）这个术语，它的意思是“诸神的方式”（或“诸灵的方式”)。它已被认作是这个国家宗教传统的一个名称——这可以追溯到公元6世纪由中国而来的佛教徒的和其他的文化影响在对日本的生活发生重大的影响以前。不过，细究之下，就会发现情况并不是那么简单。

这个术语本身无法追溯得那么遥远。在那些早期的岁月里，那现时代会称之为日本的本土宗教的东西并没有什么名称。事实上，“神道”这个词语本身并不是日语词汇。现代日语的对应词（“*kami no michi*”，日语“神的道”的英语音译）则是对这个来自中国的术语的一种翻译。这是由外国人在抵达日本之后用来指称本地人的诸传统和将它们与他们自己的文化规范区别开来的一个短语或词组。[69] 这就好比是穆斯林将“印度教徒”这一概念引入了印度一样。显然，这个术语“大约在13世纪”，在日本获得了普遍的运用。[70]

就被引入的诸传统而言，人们会惊讶地发现，这种在中国被称为儒教传统的东西，其在日本的发展并没有经历与之类似的概念化过程，尽管后者在历史上曾对日本产生过重要的渗透性的影响。[71]

71 其实，一部全面充分地描述中国人的宗教生活的历史，如果要做到尽可能地客观和公允的话，那么它就应当像有关日本的研究之对于“神道”的重视一样，对在中国通常所说的三种源流之外的第四种源流——完全是未被概念化的——即在中国古代土生土长的民间宗教传统[72]，给予同样足够的关注。对于绝大多数中国人而言，这在大多数情形下都构成了他们实际上所主要地卷入其中的那种宗教生活与行为。这在中国没有被赋予概念性的身份——但它在日本的对应物则相反——可能主要是出于这样一个事实，即它在中国没有——但它在日本的对应物则相反——被一小群知识精英们给予书面或文学上的接纳或认可。

尽管是这样，如果把“神道”设想为一种宗教的名称，那么对它也还是没有获得正确的理解。正如我们所说的，它意味着的是“诸神的方式（道）”[73]。在19世纪，欧洲人提出了一种有趣的表述方式“神道教”[74]（“Shintoism”），来指称那些愿意敬重这种方式并回应这种方式的人的“这种宗教”。他们由此将这缩减为了“神道”（“Shinto”），它指称的不再是诸神的方式而是日本人对待诸神的方式。[75]

这种方式没有成为一个统一的整体。在此还不存在什么体系性的模式——不论是在实际上的还是在理论上的。“神道”并不是指称一种理念或理想，它充其量是指称一种由不同的理想和复杂的现实汇聚而成的聚积体。

在20世纪30年代，一个较为次要的国际性论题由那无法回答的大问题衍生而来：“神道是一种宗教吗？”在日本，一直到19世纪才能够设想或提出这样一个问题。当这个问题被局外人提出来的时候，日本人对此的回答是“否”。[76]

六

最后，让我们从海外再回到那在近现代为他人提出了那些名称术语的西方文明本身，来看看它已经熟知的两种宗教体系——犹太教和基督教——的名称的演化。我们已经看到，在

72 希伯来文《旧约》中并没有“宗教”这样一个词语，而且也不存在一个表示犹太人的特定的宗教的名称。

不过，人们能够看到，“犹太教”这一概念恰恰就在前基督教时代行将结束之时兴起——不是在希伯来语中而是在希腊语中。（这一点本身并不是无关紧要的：希腊人的“世界观”[“*Weltanschauung*”] 最为典型的是以诸名词来进行的概念化。希腊人的思想也最为突出地具有具体化与理想主义的特征。）

希腊词“*Iudaismos*”最早见于“第二马卡比”时期[77]（“Second Maccabees”，公元前1世纪或以后），它被用以专指那些忠诚的犹太人在反对希腊文化的斗争中正在为其而奋斗的那种东西。即便是在此，对那一段落原初意义的更为忠实的翻译，也许是这些人正在为他们的“犹太性”[78]而不是为“犹太教”而斗争。他们感到，希腊方式对犹太社团的影响，对其生活的传统特征构成了一种威胁。然而，那一开始是指称一种生活性质的术语，到最终被用来指称这种性质在其中得以表达的那种仪式的形式化的模式或外在的体系。这样，“犹太教”这一概念也就应运而生了。[79]

这也许是人类历史上第一次出现一种宗教具有一个名称的现象。

就像许多其他对后世具有深远影响的观念一样，它也是诞生于这个时代之初由中东与希腊的世界观的相遇[80]所产生的那种沃土之中。

接下来不久，这个术语就再次出现在了一个说希腊语的犹太人的用语中。这一次，这个犹太人实际上已经脱离了这个社团而成为了基督徒。圣保罗在《新约》中两次使用到了它，以指称一种他已然取代了的那种生活方式。[81]同样地，这里的情形亦表明，一种宗教观的命名应当来自于对两种不同的立场观点的区分或甄别。圣保罗所卷入的一个影响深远的运动就是，“基督教”（我们稍后就会讨论到这个术语；它并不是一个圣保罗所曾使用过的、听说过的或设想过的术语）正在借此使自己从只是作为犹太人的另一个教派的身份状态中脱离出来，正在变成一种独立的传统或群体，变成一种具有自我身份的独立的
73 “宗教”——我们今天会将这一过程的各种结果视作是理所应当

的事情，但在那个时候这却是一个极为重大的、极其不易的过程。

“使徒们最初是在安提阿（Antioch）被称作基督徒的”。[82]在这种宗教社团出现以后不久，我们就在这里看到了它的成员首次被赋予了名称。像通常的情形一样，这个术语最初也是由发明了它的局外人所使用的。在一段时期内，这个术语的使用受到了抵制；随后这个称号就被这种社团自己不情愿地并且也只是缓慢地采纳了。[83]正是在这同一座城里，在公元2世纪初期，这一后来意即“基督教”的术语的使用被最早记录了下来，即在该城主教伊格纳修（亦译，依那爵；Ignatius）接受殉教之宣判的著述中。他接受了作为一种理想形式的“基督徒”这一称号[84]，认为“*Christianismos*”是按照“我们应当学着去生活”而生活的人。他将它与我们今日应当称之为基督徒的人的实际行为方式进行了对照[85]；亦将它与“*Iudaismos*”进行了对照；他用后者（以及相应的动词）来指称基督徒的“按照犹太人的方式而进行的生活”[86]。这就是说，他提到了基督徒的“*Iudaismos*”。实际上，他所说的是他们之作为基督徒应当先于他们之作为犹太人，应当先于他们的犹太性；抑或，从更积极的角度讲，他们的基督徒式的生活应当先于他们的犹太人式的生活。“*Iudaismos*”与“*Christianismos*”这两者对他来说都是个人的特性，而不是什么组织或体制。

“*Iudaismos*”的动词性质在基督徒的词语用法中也许是变弱了，以至于这个词语不久就开始意味着一种犹太人的规范的体系，而不是符合于这些规范的生活这一事实或者与这些规范相关的人的生活的特性。不过，这同样的转变，对于“*Christianismos*”来说可能并且的确就是要晚得多，因为这种新的“福音”在很大程度上是：信仰使人从规范中获得了解脱与自由。那被宣告的明显不是一个体系，而是一个人以及在那个人“里面”的生活。所以，由伊格纳修所赋予的这种新名称，所指的就是“效法基督”（“*imitatio Christi*”）、在基督里的生活以及成为基督的样式。[87]

这个希腊语术语后来以“*Christianismus*”的形式被引入了拉丁语中。[88]从公元3世纪起，一个原生性的拉丁术语“*Christianitas*”亦被引入了这一领域。[89]（这两者，比如说

74 在现代法语中，都存留了下来：“*le Christianisme*”和“*la Chrétienté*”。事实上，在大多数西方语言中都有这一对术语）。然而，这两者无论如何都没有被广泛使用。上述这后一个术语在整个中世纪只是偶尔地出现过，并主要是在构成了基督徒社团或全体基督徒（“Christendom”）的人的意义上来使用的[90]；很少是在其原初的动名词（“成为基督徒”、“做基督徒”）的意义上被加以使用的；偶尔地，它也被用作一种抽象的观念。圣托马斯·阿奎那能够完成他那规模宏大、卷帙浩繁的著述——整整一书架的著作——而同时几乎不用提及作为一个整体的基督徒（“Christendom”）这个术语，而且就我所能断定的而言他实际上也没有提到过“基督教”（“Christianity”）这个术语。[91]可以肯定地说，在整个中世纪没有一个人曾写过一本有关这一论题的著作。

中世纪用以指称今日基督徒会将其称为“基督教”的东西的标准用语是“*fides Christiana*”（“基督教信仰”）。其中的区别是微妙的，但却是意味深长的。同人类的其他群体一样，在基督徒的世界里，一个信仰的时代同样也不是一个具体化的时代。

只是远在“宗教改革”之后，“基督教”这一术语才变得流行起来，也只是在“启蒙运动”期间，这一术语才变成了一个标准性的用语。即便如此，在整个18世纪甚至在这之后的一段时期内，它指称的都是一种理想——起初是超验性的，随后是理智性的。也只是在上一个世纪（即19世纪）前后，这一词语的“一种历史现象”这一含义才开始被付诸使用。

在我所发现的第一本其书名标题中包含有“基督教”这个词语的情形中，它的意思是“基督教徒”（“Christendom”）。[92]在16世纪中期，它开始出现在几种教义问答集中[93]，其中包括加尔文的几个版本[94]，被用作是“基督教的教义”[95]、“关于基督的教义”[96]等的对等词。它也见之于塞尔维特（Servetus）的命运不济的著作中——书与作者都被毁掉了。[97]但在整个16世纪，它都是相当罕见的。

在17世纪，这个词语被用作了两种不同的意思。第一种是虔敬的意思，或多或少相当于“基督样式”（“Christ-likeness”）或“基督徒的生活”；这几乎就像是它在圣伊格纳修著

述中的意思一样。因而约翰·阿恩特（Johann Arndt）以这样一本著作孕育并激励了随后在德国出现的虔敬派运动：他在该书中抗议了教会中僵化刻板的形式主义和教条主义，转而呼吁
75 在人的内心深处达致一种对基督的内在的个人化。对于后者他赋予了“*das wahre Christentum*”这样一个名称。他头脑中所设想的有关这一崭新的短语的本意，也许可以翻译为“真正的基督徒性”；或者更贴切地，翻译为“论做真正的基督徒”。[98]“基督样式”这一含义，在该世纪晚期的一部英语著作中似乎颇为引人注目，其标题为“基督宗教的理性：第一部分，论圣洁…，第二部分，论基督教”，尽管在这里实际上已经开始了向我们将要论及的第二种意思的过渡。[99]在18世纪中，这个术语的第一种意义仍然存在着，指称的是基督教生活的一种特性[100]，但已经变得相当罕见了。

它的另一种——与启蒙运动一道形成的——含义是体系性的（理想性的）意思，并越来越多的是理智性的意思。这个只拥有短暂历史的词语，如今已越来越多地被用作一种信仰体系的名称。“基督教的”“真理”（或诸真理）变成了一个常用的短语。[101]“基督教”是否是真的，是否是合乎理性的，在这个时期变成了一个极为活跃的问题。这一点明显地表现在比如约翰·洛克（John Locke）的出版于在18世纪刚刚就要开始之前的《基督教的合理性》[102]这样一些深具影响的著作之中。我们在此的兴趣并不在于他为何会认为或者他是如何成功地论证它是具有合理性的，而毋宁在于反思他所认为的具有合理性的东西是什么以及需要反思，在一代人之后，廷德尔（Tindal）所相信的那“如同创世一样古老”[103]的东西是什么。

这也同样有可能观察到，那些无论在何种程度的理智层面上都持有不同看法的人，是如何接受了所设定的这种论证的各种术语的。因而在1691年有一本书的标题虽然宣称了“基督教是一种十字架的教义”[104]；但在这里，已在不知不觉间将“基督教”与“十字架的教义”置于同等重要的地位上了。这一类的术语毫无疑问是具有启发性的、令人耳目一新的。由廷德尔那极具争议性的论断或声明所引发的第一波汹涌而至的众多的书册论著，大都接受了他的措辞和术语，在某种程度上它

们甚至还接受了他的概念化的形式——如果不是其内容的话。[105]这一点对其后许多作者来说亦复如此。

76 在上一章对“宗教”概念的探讨中，我们发现这一术语在近现代最初的几个世纪里获得了应用，并在其意义上逐渐从一种个人性的指涉转变为了一种体系性的指涉。“基督教”这个术语从总体上讲是在相对较晚的时期开始这一过程的——即在一定的规模上，但它较快地完成了这种转变，并在不久之后就超过了其他的术语。到 19 世纪，它实际上已经取代了作为一个短语的“基督宗教”（“the Christian religion”）这一用法。我们也已经看到，同样也是在 19 世纪里——虽然主要是在该世纪的后半期或后二三十年间——诸如“印度教”、“儒教”、“佛教”一类的术语正在取代早先的“印度人的教派”（“the sect of Banians”）、“中国人的智慧”、“佛陀的宗教”一类的用语。[106]这些过程不仅可以观察得到而且还可以对它们作出研究、测量和精确的表述。

所以就基督教的情形而言，如果手头上有现成的 600 余部书籍的书目，并且这些书籍的标题中都含有“基督教信仰”、“基督宗教”或“基督教”这样的术语，或者是含有这些术语在其他欧洲语言中的对应词语，那么倘若将它们的相对频率按世纪为单位加以排列的话，就会得到如下一页所示的一个分布图。[107]

倘若按照其他指标来加以测量，也会获得极其相似的结果。所以，如果将上述那一系列书目标题中属于英文的并包括有“宗教”一词的那些书目标题单独抽出来，并按照冠词使用与否的相对频率来加以排列的话，那么也会得到一种大致相同的从不带冠词的“基督宗教”的个人观念向非个人性的观念，并最终向带有冠词的“基督宗教”这一体制化的概念演化转变的分布图。[108]这一结果因通过采取不同的资料系列并观测到了相同的转变过程而获得了证实。[109]

所以，这里是一个体制化的过程，概念性的具体化的过程。概念、术语和关注的重心，从个人性的定向转变成了一种理想，接着又转变成了一种抽象，最后则是转变成了一种体制。

到 18 世纪末，“基督教”这个术语主要地并几乎是毫无疑问地被用作了一种体系化的“宗教”的代名词。

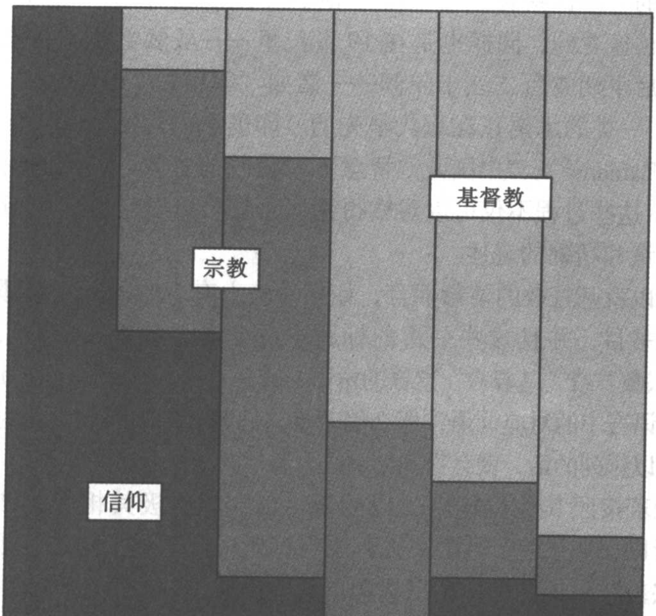
77

西方的具体化

"基督信仰"、"基督宗教"、"基督教"

在近现代的百分比分布图

（在 639 本书的标题中，按照世纪为单位所做的排列）



15 世纪	16 世纪	17 世纪	18 世纪	19 世纪	20 世纪到 1950 年止	
100%	47.5%	8.1%	1.3%	8.2%	5.7%	——信仰
	42.5%	67.7%	31.9%	15.6%	9.4%	——宗教
	10.0%	24.2%	66.8%	76.2%	84.9%	——基督教

图 3—1

七

78 不过，无论如何，这种发展演化并没有结束。“宗教”这一术语是如此，它们的个体名称亦复如此。19世纪和20世纪上半叶发生了从理想向尘世性的现实，从一种理论性的教义体系向一种社会性的实在、一种历史性的现象的彻底而重大的转变。当“启蒙运动”争论基督教是否是“合乎理性的”时候，它所说的合理性的事物与如今人们在“基督教”这一名称下所指的事物是完全不同的。譬如在卡尔·考茨基（Karl Kautsky）那里，就将“基督教”称为“人类历史上最重大的现象之一……”、“一贫如洗的……无产阶级的一场运动”[110]。这位绝非是什么信徒的作者，不是将基督教理解为了一种理智性的体系，而是理解为了一种社会性的现象。在他那个时代的措辞用语中——有时甚至是在信仰者中间，“基督教”已经变成了一种公开的、可观察性的体制的代名词；作为这样的一种体制，它具有某种地理的位置或分布，具有某种时间性的发展或演进，具有在社会、经济、军事、语言以及人类其他领域内的广泛的卷入或参与。这个词语如今所指称的是具有某种历史的事物，它具有那种具有某种历史的事物的一切弦外音和潜台词；一方面它是纯粹的流动不居和变易不定，另一方面它又是人的任性、罪性与创造性的衍生物。这是从高高在上的天国向混乱无序的尘世，从本质向存在的转移或迁徙。

在对东方诸传统命名的情形中，这种客观的性质表现得甚至更为明显。例如，“佛教”（“Buddhism”）这一术语在一段时期内曾意味着“佛陀样式”（“Buddha-like-ness”）或在自我奉献中一种个人性的实现这样一种性质或行为；但后来的发展对此居然没有留下哪怕是只鳞片爪的记忆。“佛教”这一术语，在英语或在其他的西方语言中，几乎可以说从一开始就是一种历史发展，一种可观察性的信仰、实践、体制、资料等的正在演化着的复合体的名称。就这一情形的性质而言，它所能够指称的也只能是那些可观察性的事物。毫无疑问，它以及其他的术语起初是将重心置于教义之上的。然而即使是这一点也不可

79 避免地只是一种理智性的建构，一种抽象的观念，而不是一种超验性的理想或理念。(其间的差异是不可同日而语的)。它所指称的不是佛教徒应当信仰的东西而是佛教徒已经信仰的东西[111]，而这很快又会被进一步补充说就是他们所做和所是的东西。

通过在教育、交流以及视阈的拓展等方面的普遍的增长，以及通过由“宗教史学家们”集中的学术研究所完成的那些特定的工作，已经开始汇集起大量的证据；由这些证据所引发的彻底的转变，也许并不是有关“宗教是什么”的成熟的意识，但却肯定是有关“宗教已经是什么”的成熟的意识，这对每一种具体的宗教来说亦复如此。在此必须要有极大的想像力才能使人设身处地地返回到一百年前或更早一些时候，以便认清，从历史上看，一个欧洲人或一个佛教徒在那时由“基督教”或“佛教”这样的术语所可能理解到的东西，与我们现今根据它们所可能理解到的东西，彼此之间将会不可避免地相差得多么遥远。[112]这种术语的意义已经不可避免地彻底地改变了。

然而，这样的问题也还是仍旧存在着，即这些术语的历史意义——让我们不要说是否是“真的”，而是说——是否是最有助益或启发性的。

的确，在这一宗教领域中，存在着这样一个极其重要的问题，即我们究竟是否全面充分地理解了哪怕说是我们所知道的这种历史。而对一个社团之历史行为的了解，即使是对它的仪式实践、表达形式与体制组织有着细致入微的了解，也不一定就必然伴随有对这样一些东西——即它们之对于那些它们表达了其信仰的男女所意味着的东西——的富有同情性的理解。我们已经对“诸宗教”有了更多的了解，但这也许只是使得我们更少地，而不是更多地，了解到了我们由“宗教”一词所想要意指的到底是什么。

[注释]

245 [1] 我对此没有做过系统的研究，但一些随机的实例也许能够说明这一点：古典希伯来语中的“*hāsîdh*”，希腊语的“*eusebēs*”、“*eulabēs*”、“*hosios*”，梵文中的“*bhākta*”、“*vra-*

tin"，汉语中的"*ch'ien ch'êng*"，古代埃及语中的"*hfy*"、"*hry.t.*"。我当然也意识到了在这每一种情形中其特有的意义都有一些细微的差别，而这也可能被笼而统之地抹杀掉。注意到在这一领域内，其丰富的侧重点的歧异性与其解释的个殊性既是饶有意味的又是颇有启发性的。然而这些词语，当然每一个都以其特有的方式，所指涉的都是个人生活的某种相同或普遍的状态。当然，即使是在一种特定的文化当中，不同的人以及不同的时代对同一术语也会有不同的理解——且莫说常常还会有不止一个术语，而每一个术语又都具有其特有的定向，这正如我们所列举的那些实例所表明的。在世界各地，这种相似性与歧异性都同样是引人注目的。如果有人不只是又写出一本关于"世界诸宗教"的著作，而是通过研究这些概念或者通过其他的方式，能够撰写出一部论述世界上的"宗教性"（"*religiousness*"）的著作，那将会是大受欢迎的。这样一种比较性的与人本性的研究也将会是最有助益的。

246 [2] 在某些情形下，就像日语中的"*shinjin-bukai*"、"*shinkô-bukai*"（"深信、至信"）一样，其形容词是从名词中引申出来的，而不是相反。

[3] 参见前文，第2章，注释 [2]。现代人类学家在继续使用着"体系"这个词汇，但在谨慎地和有区别性地使用着它。例如，参见 William J.Goode，"原始居民中的宗教"，Glencoe，1951，注意他在55页的最后一句话以及第4章的标题；然而，该作者在结论中以及某种程度上在其他许多地方都表明，他用这个词语所描述的是该社会宗教生活的经验性的方面，它们是抽象性地和结构性地可加以认知的。这与我在下文所使用的"累积的传统"这一术语或多或少有几分相似，尽管它缺少我所具有的对历史维度的关注。亦可对照于他所使用的标题；参见下文，第5章132页及注释 [30]。

[4] H.J.Rose，相关词条，"Religion，Terms relating to"，见 M.Cary 等人编著《牛津古典辞典》，牛津，1949。

[5] "εὐσέβεια"、"θεοσέβεια" 等。亦有"εὐλάβεια"，对此 Karl Kerényi 曾撰写有一篇文章明确表明了它与现代的"religion"一词的对等性；而我要说的是这在其人格意义上是如

此。在同一篇文章中他还进一步注意到了希腊术语"*θρησκεια*"所意指的是崇拜的外在仪式。参见他的"*Εὐλαβεια*. Über einen Bedeutungsverwandten des lat. Wortes *religio*"（《"敬拜"，希腊语的敬拜即接近于拉丁语的"*religio*"》），载"*Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*"，Athens，vol.8（1929—1930），306～116（原文如此，应为316）页。

[6] "*Il n'y a pas d'équivalent grec adéquat du latin* religio"（"拉丁语的'religio'没有相对应的希腊词语"）——E.Magnin,"col.2184"，相关词条"*Religio, le mot et la chose*"（"宗教，其词及其事"），载 A.Vacant. E.Mangenot. É.Amann 编：*Dictionnaire de théologie catholique*（《公教神学词典》），第13卷（2e partie），巴黎，1937。

[7] 保罗·艾尔默·摩尔（Paul Elmer More）：《柏拉图的宗教》，1页，普林斯顿，1921（第2版，1928年）。这部著作是该作者的系列著作《希腊传统，从苏格拉底之死到查尔斯顿大公会议（公元前399—公元451）》中的第1卷。他说道，"在伊壁鸠鲁，或柏拉图与圣阿塔那修的用语中，没有发现有某个词语或词语组合，能够成为在罗马伊壁鸠鲁派诗人这一大系中的'*religion*'一词的完全对等词：'*Tantum religio potuit suadere malorum*'（'宗教能够唆使人做这样的恶行'）"。正是我们在这里所引用的这句话，促使 Kerényi 回应性地写下了我们在前文注释［5］中所引用的那篇论文。尽管如此，在 Kerényi 提出抗议的那个句子之后，摩尔明确写道："［与我们从拉丁语中采用的'religion'一词］最为接近的也许就是'*eusebeia*'或'*theosebeia*'；但这些术语的意思更为接近于'虔敬'［'*piety*'］一词，这是指宗教的一个方面而不是更具涵盖性的宗教。"（第1页）Kerényi 的回答的确说明了这最后一个句子以及他自己的术语的有效性，而不是前一个句子的虚假性。所有这一类讨论的一个困难就在于，这些作者，甚至是谨慎的学者，往往会设定现代的"religion"一词具有某种确定的意义并试图从外语文本中搜寻它的对应词，而没有意识到对他们自己或其读者来说，在这个现代术语到底概念化的是什么这一问题上，有可能并确实是常常互不相同的。

［8］“*Hfy*”、“*hry.t*”（Erman；Budge 读作“*hefi*”、“*heri-t*”；并在这种意义上还列出了“*áumi*”，但这个术语现在看来几乎已经不能成立了）所指涉的是一种个人的宗教意识、敬畏、
247 虔敬、敬畏神等。例如，在 E.A.Wallis Budge 爵士编著的“*An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*”（伦敦，2 卷，1920）中，没有什么词条其意义可以作为英语中“religion”一词的对应词（参见《英语词汇、神祇名称索引》，1067 页以下［第 2 卷］）。同样的情形亦可见之于 Adolf Erman & Hermann Grapow 未完成的“*Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, *im Auftrage der deutschen Akademien*”，5 卷及“附录”，莱比锡，1926—1931；“*Deutsch-aegyptisches Wörtverzeichnis*”（《德语—埃及语词汇表》，柏林与莱比锡，1950；据说它是作为上述 5 卷本著作的第 6 卷而予以出版的）。尽管“在宗教领域有如此丰富充裕的文献”，但“religion”的概念仍付阙如（参见下一注释）。

［9］“就我们所知，古代埃及人没有给后代人留下任何有关其崇拜的历史、信仰与仪式的记载”——Samuel A.B.Mercer：《古埃及的宗教》，vii 页，伦敦，1949。但这并不意味着他们对此就没有留下任何印痕！正相反：“*La religion égyptienne de l'époque historique est connue par des témoignages innombrables*, *car il n'est guère de monument inscrit sur lequel quelque croyance relative au culte des dieux ou au culte des morts ne soit exprimée*. *Pourtant*, *malgré cette richesse presque excessive de documentation*, *il est impossible de l'exposer en une synthèse parfaitement cohérente*. *Cette difficulté tient au caractère même de cette religion*”（“古代的埃及宗教可以从无数的证据来认识，因为它不是一种不应该表现的、写在石碑上的、有关崇拜神和祖先的信仰。然而，虽然有那么多——似乎是太多的——文献，但若以一种完全一致的体系来描述它，则是不可能的。这个难点与这种宗教的本质是关联在一起的”）——Etienne Drioton & Jacques Vandier：“*L'Egypte*”，作为“*Les peuples de l'orient méditerranéen*”（“地中海东部的民族”）中的第 2 卷，巴黎，1946［第 1 版，1938］，63 页。

［10］Mercer，见前引书，vii 页。

[11] 亚历山大·莫瑞特（Alexandre Moret）：《尼罗河与埃及文明》，353 页，M.R.Dobie 译，伦敦，1927（C.K.Ogden 编辑，“文明史”）。

[12] 同上。这一引述以及前一引述来自其专著“第三部分”的“导言”，其中“Religion”构成了第一章（355～410 页）。

[13] H.Frankfort：《古代埃及宗教》，3 页，纽约，1948，其开首一段提出了这样的论点：“在整个古代世界里”惟一类似于现代西方概念的宗教实例，就是由异端埃赫那吞（Akhenaten）引入的为时短暂的对太阳神的崇拜。该作者在这里所描述的是“我们西方人所知道的那种宗教”，它不仅吻合于犹太教、基督教和伊斯兰的经典所教导的那种模式，而且还是单一神教的启示和可传递性的。这里有必要提醒我们自己：“宗教”对人们意味着什么（在此，是指期望它意味着什么），也就是“宗教”对“他们”意味着什么；这一点影响着——如果不是在内容上乃至形式上构成了——对人类所拥有的宗教生活所具有的那种受到了限制的知识。该作者在构成了这本著作的这些演讲中所做的，就是要竭力扩大和修订其听众的宗教概念，以此来描述一个民族的那并不吻合于他们自己的传统概念的那种宗教生活。这里就出现了这样一种推论：那在其他源流中更为明显的——尽管也暗示说它在这里亦很明显——这一概念本身是外来的。所以即使是埃赫那吞本人没有使用这样一个“一种宗教”的概念，但在他的那种情形中，现代学者仍可以发现这一在其他地方也并不是那么不恰当的概念。

248 [14] 一些人不是假定古代埃及的“一种宗教”，而是写道，“*Les religions égyptiennes*”（“埃及的诸宗教”）（例如，C.Desroches-Noblecourt，载 Maxime Gorce & Raoul Mortier 编辑，“*Histoire générale des religions*”［《诸宗教通史》］，第一卷，巴黎，1948 年，204～327 页；注意开首一句话）。有人对这种用法感到犹豫不决：“古代埃及的——宗教或诸宗教”（Mercer，见前引书，3 页）。而另外一些著者则求助于这样的用法，“*La vie religieuse dans l'ancienne Egypte*”（“古代埃及的宗教生活”）（Jean Sainte Fare Garnot，巴黎，1948 年）。参

见下文，第5章，132页。

[15] “*Någon reflexion över de religiösa företeelserna såsom sådana finna vi icke här, följaktligen icke heller någon abstrakt idé ‘religion’—detta ord saknar all motsvarighet pa iranskt område*”——H.S.Nyberg，“*Irans forntida religioner*”，126页，斯德格尔摩/乌普萨拉，1937。这段话出现在有关“*daēnā*”——有时翻译成这样——一词的意义的讨论中；Nyberg的论点是反对这样的一种解释。有关这个伊朗语术语及其意义与发展的讨论，见下文，第4章，99页。

[16] 我在此的依据是上文注释[13]所引用的Frankfort的有关“整个古代世界”的论述以及这样一个事实：在Carl Bezold著的“*Babylonisch-assyrisches Glossar*”（《巴比伦-亚述词语索引》，海德堡，1926）中，按照“*Deutsches Wörterverzeichnis*”（297页及以下）的解释，没有一个词语具有“宗教”这个词所具有的那种意义。阿卡德语词汇“*dînu*”、“*dênu*”（“律法”[“law”]）随后被纳入了这一渠道之中，并由此而最终出现了一个表示“宗教”的较为晚近的中东概念；参见下文，第4章，尤其是注释[70]。

[17] 在最近有关某一特定民族的“宗教”的诸多研究中，开首一段往往会提出这样一种观点，即所要描述的宗教现在并不是（或者以往也不是）一个单元体。一个实例就是Jacques Soustelle所著的“*La religion des Aztèques*”（《阿兹台克人的宗教》），载Gorce & Mortier，见前引书，第1卷，183页。对这一特定主题的最为生动与全面的研究——它同时也表明了阿兹台克人的“宗教”并不是什么独立的实体，甚或在概念上是可以与其生活的其他方面分离开来的——也许是阿尔方索·卡索(Alfonso Caso)所著的《阿兹台克人：太阳的子民》，诺尔曼出版社，俄克拉赫马，1958，1959（“*El Pueblo del Sol*”，México，1954；更早的版本，“*La religión de los Aztecas*”，México，1936，1945；“*The Religion of the Aztecs*”，1937）。由于卡索博士的惠准，其助手Angel Ma. Garibay与我通过一种私人性的通信而澄清了这一观点：在那瓦特语（Náhuatl）中既没有任何术语可以与现代西方的“宗教”概念相符合，亦

没有任何名称来指称他们特定的“宗教”；这是因为他们根本就没有使用这些术语的必要。

[18] 一位最近的学者相当消极地指出：“*Le dharma ou ‘loi’ hindoue*（拉达克里什纳）——*le sanskrit n'a pas d'autre terme pour désigner approximativement la religion*”（“印度语的‘*dharma*’或‘*loi*’——梵语中没有别的术语可以用来大体上指称宗教”）——Renou，载 Louis Renou & Jean Filliozat, “*L'Inde classique: manuel des études indiennes*”（《古典印度：印度学论文集》），2 卷，巴黎，1947—1953，第 1 卷，480 页（“para. 988”）。在此有关拉达克里什纳的简要注解是基于这样一个事实，即这位接受了现代西方教育并具有西方定向的思想家使用“*dharma*”（就像现代印地语中的“*dharam*”）一词来表示“一种宗教”的观念。（上文 Renou 所用的“*la religion*”一语所指的不是不带冠词的“宗教”而是带有定冠词的“这种宗教”，亦即印度教）。对照：“古代印度…没有表示‘宗教’
249 的词语”——摘自 Daniel H.H. Ingalls 所撰写的《古代印度的权威与法律》（载《美国东方学会期刊》，34 页，巴尔的摩，增刊第 17 号，1954）一文的开首一句话。

[19]“人们一直认定印度沉湎于宗教之中。同时人们也可以认定印度并没有注意到宗教，至少对作为一个独立现象的宗教是这样”——Louis Renou《古代印度的诸宗教》，48 页，伦敦，1953，参照前一注释中 Ingalls 的看法。

[20] 最近西方一本有关“佛教”的著述，开头一句话令人信服地写道“佛教，在其思想领域的意义上，是围绕着佛陀的名字而发展起来的”；其在导论中还写道，“佛教是一个西方的术语…”（这两句话都来自下列著作的编辑者：Christmas Humphreys 编：《佛教的智慧》，7、13 页，伦敦，1960 年）。尽管前者具有极为广义的指涉而后者又是一种否定，但该作者仍在后一种情形中将“Buddhism”一词看作是另一个极为不同的并且是相当明确的、超验性的概念“*dharma*”一词的对等词。然而，在一两个段落内，他又修正了这个论点而指出，“Buddhism”这个术语所指称的，不是乔答摩在其开悟中所意识到的东西，而是其他人可以达到其“同样的开悟”所遵循的

“道”。它们然后才合并成了合乎情理的“Buddhism，随后又形成了教义与‘道’的结合体”（13 页）。然而很明显的是，他发现这一点难于自圆其说。

另外两位佛教徒——他们亦是为西方读者而写作的，却转而寻找一种平行于这一西方术语的某个传统的术语——选择了一种不同的方式，他们选择了一个人格性的指称皈依者的戒律的梵语词汇，并赋予了它一种格外浓重的主观意味：“用于‘佛宗教’（religion in Buddhism）的这个术语是‘*brahma-cariya*’，这可以被翻译成‘理想的生活’…任何一个对宇宙中的自然与人的命运持有一套信仰的人，所认定为是一种理想方式的任何一种生活”——G.P.Malalasekera & K.N.Jayatilleke：《佛教与种族问题》，（“联合国教科文组织”丛书之一：《种族问题与现代思想》），14 页，巴黎，1958。

[21] 更严格地讲，这是在三个同时出现的避难所中寻求庇护——亦即人与这些事物的关系而不是这些事物本身。“*Dharma*”本身，在佛徒的理解中（特别是对上座部佛徒而言），是作为这转瞬即逝的宇宙之中的绝对者；它在某种意义上更为接近于基督徒所理解的“上帝”而不是“宗教”。

[22] 这些词语又是：“*dharma*”（“正统”印度教徒自豪地用“Āryādharma”[“正法”] 或他们所继承的规范来反对对它的偏离、篡改与创新）；“*shāshana*”，规范，规则；“*mata*”，教义，教导。“*Panthan*”、“*prasthāna*”、“*mārga*”、“*vāda*”，表示的是“道”（“way”，“path”）。“*Sampradāya*”则是传统、传递，更类似于汉语中的“*chiao*”（参见下文）。这些词语都是在最近几个世纪里被用来表示一个西方人可能会称为“sect”的那种东西，尽管各种具有穆斯林起源的术语已经被用来完成这一目的；而“*samāja*”、社团、群体等词语的使用则是最近才开始的（参照 Renou & Filliozat，见前引书，
250 第 1 卷，620～621 页）。“*Āgama*”，一种特定的经文，如今在印度尼西亚正在被用来当作对西方“宗教”概念的一种翻译（参照下文，注释 [24]）。佛教徒的“*yāna*”，被托马斯翻译成“生涯”（“*career*”）（Edward J.Thomas：《佛教思想史》，177 页以下，伦敦，1933 年）；尽管它原本是人格性的，只是

后来才逐渐被体制化为近乎于“sect”（“教派”）的意思，尤其是在一个群体用它来指称另一些他们并非属于其成员的群体之时。当托马斯使用了“作为一种宗教的佛教理解”这样的用语之时，他所说的是它被理解成或者被认定为是宗教性的而不是哲学性的。这也就是说，他所指的是它的宗教性（“*religiousness*”），而不是它的概念化的实体性（“*entity-ness*”）；而他的人格性的含义则出现在后面的从句中（“作为一种宗教，一种个体的命运可以得以实现的‘生涯’”），而他将这种理解(他显然不是指“概念”）称作一种“运动着的精神”（179页)。所有这一切都是我们将要予以探讨的一种持续已久的争论的一部分，而人们必须要记住，这是一种西方人的争论，即早期佛教究竟是否是“一种宗教”。按照我们严格的术语来看，托马斯认为它是“宗教”，但它不是“一种宗教”。无论如何，这个问题本身说明，佛教徒他们自己并没有用这些或类似的术语来阐述他们的立场。假如佛教徒，或者印度教徒拥有一个表示“宗教”的术语或概念，那么他们的用法将会解决这个问题而不是把它留给西方人，让他们将它提出来。

[23] W.E.Soothill:《中国的三种宗教》，6页，伦敦，纽约，1913；14～15页，1923，1929。在该书第二、第三版的题名页上注有该作者是牛津的中文教授，但他早先并没有担任该教席——在该书第一版之时他是为传教士授课的一名传教士。进一步的讨论，参见下文，62～63页与67～71页。

[24] 这些问题具有极其重要的政治以及其他方面的意义。现代西方政治用语“宗教自由”——在印度尼西亚被翻译成具有较为复杂层次的“*kemerdekaan agama*”——最终是如何被对这其中所涉及的概念化并没有什么了解的爪哇村民所理解的，有关这一问题的详尽的和富有启发性的分析可参见：C.A.O.van Nieuwenhuijze:《后殖民时期印度尼西亚的伊斯兰面面观》，第2章，第3部分（66～86页），尤其是80～83页，海牙（荷兰）与万隆（印度尼西亚），1958年。

克里福德·吉尔茨（Clifford Geertz）所著的“*The Religion of Java*”（Glencoe，1960）一书的标题则属于某种不同的用法。其主题可以被称为“religion in Java”，即该岛民众的宗教

行为，据其分析，它由三个主要的分支即本土的、印度的和伊斯兰的所构成。这其中的第二种——吉尔茨将其称作是这整个复合体的“*the prijaji variant*”——是一个特殊的分支，它在最为具体的意义上被命名为“*agama Djawa*”，即“爪哇的宗教”。这一杰出的描述性的研究有力地佐证和说明了我的整个论点：在实际存在的处境中一种“诸宗教的‘实体—概念’”是无用的。

[25] 在西方宗教传统中，《圣经》是内容而不是形式的来源；是西方宗教观念而不是西方关于宗教的观念的来源。作为一种机构的教会形式——部分地是后新约时代基督徒的一种创
251 新建构，部分地来自罗马帝国，部分地是由于在那个时代的中东所兴起的一种新型的宗教组织（参见上文“第2章”及下文“第4章”）；正如我们所看到的，“宗教”的观念具有其拉丁起源，而关于宗教事物的哲学观念则主要形成于源自希腊传统的西方。

[26] 这个词语是古波斯语的“*dāta*”，“*dātam*”，“法律”。这个术语出现在犹太社团从波斯帝国“返回”之后的《旧约》当中（“דת”），并被具体用于“米提亚人（*Medes*）和波斯人的法律”；它在后来的波斯化的阿拉美语中变成了标准用法。在《旧约》里，它在希伯来语中出现了几次（一次是在“以斯拉书”，其他的是在“以斯帖书”；其情景是在波斯法庭上），在阿拉美语中出现了几次；主要指的是法律。一些翻译者和注解者则把出现在“但以理书”6章6节中的这一词语解释为“他的宗教”。有关这一特定概念的详尽探讨参见下文，第4章，注释［67］。（关于这个时期伊朗宗教影响对犹太宗教生活的一般性作用以及对其作为一个拥有非此即彼的概念立场的封闭的与具有界限性的社团的特殊发展所产生的作用，参见下文，第4章多处）。

[27] 尤其参见鲁道夫·布尔特曼和阿图尔·魏泽尔（Artur Weiser）的论文“*πιστευω κτλ*”（“信”、“相信”），见 Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich 等编著：《新约神学词典》（出版中，斯图加特，1933—），第6卷，174～230页，1959。（该文有英文译本单行本：鲁道夫·布尔特曼和阿图尔·魏泽

尔，“*Faith*”，Dorothea M.Barton 译，伦敦，1961；作为由 P.R.Ackroyd 编辑的“‘Gerhard Kittel 新约神学词典’《圣经》关键词汇丛书”之一而出版）。

[28] 统计来自 Robert Morgenthaler，“*Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*”（“新约词语统计”），Zurich/Frankfurt am Main，1958；在“πιστ”（“信”）下有 5 个词条，在“απιστ”（“不信”）下有 3 个词条，在“ολιγοπιστ”（“小信”或“稍许的信”）下有 2 个词条。

[29] 词根“σεβ-”有多种形式（*θεοσεβης*，*θεοσεβεια*，*εύσεβης*，*εύσεβως*，*εύσεβεω*，*εύσεβεια*，*σεβομαι*，*σεβαξομαι*，*σεβαστος*），“εύλαβ-”亦如此（εύλαβης，εύλαβεομαι，εύλαβεια）——共有 50 次。参见词语索引，及 W.F.Arndt & F.W.Gingrich：《新约及其他基督教早期文献希腊文—英文词典》，剑桥与芝加哥，1957.

[30] 在《新约·使徒行传》26 章 5 节中，据说圣保罗说道，“I lived as a Pharisee according to the strictest school of our *thrēskeia*”（“是按着我们教中最严紧的教门做了法利赛人”）。这里的动词所使用的过去时态，也许使一些人会认为他所使用的“我们”，所指的是先前他还属于犹太“宗教”中的一员时候的某一早期阶段；但在两节经文之后，他又一次使用了“我们”来谈论“十二个支派”的现在时态，所以显而易见地是，在对亚基帕（Agrippa）的演说中，他所想的和所说的是“我们犹太人”；这似乎为他使用具有某种程度的“宗教社团”意味的“our *thrēskeia*”确定了一种框架。那么这里的“*thrēskeia*”是阿拉美语中的“*dāth*”（参见上文注释 [25] 及下文第 4 章注释 [67]）在希腊语中的对应词吗？

[31] 《新约·歌罗西书》2 章 18 节有：“worshipping angels”（“敬拜天使”）。圣雅各使用了这同一个名词两次以及其相应的形容词“*thrēskos*”一次，都出现在同一段经文之中（《雅各书》1：26，27）。这里的“*thrēskos*”具有其通常的含义，它指的是一位敬拜神的人，一个正完成其宗教义务的人以及指称习惯性的仪式实践与个人正当义务的履行等的类属性的抽象名词——尽管上下文强烈要求对外在行为的标准意义要有

相当人格性的解释。具有这一词根的词语在《新约》里一共就出现了这 5 次。Kerényi（见前引书，注释［5］）也讨论了这个古典希腊语中的术语，亦指出它在现代希腊语中所发挥的功能有可能类似于现代西方的“宗教”概念（内在的个人虔敬这一含义除外）。我不清楚这一术语在横亘于古典与现代之间的千百年里的演变史；但我知道值得关注的一点是，大体平行于拉丁与西欧的“*Institutio Christianae religionis*”的 16 世纪的“教义问答集”使用了“Στοιχειωσις της Χριστιανων πιστεως”（例如，在 H.Estienne 对加尔文著作的翻译中，日内瓦，1551；以后的版本有 1563，1565，1575，1588，1628）。在 1655 年，还发现了这样的用语“... τῆς Χριστιανίκης πιστέως”（“基督教信仰的……”）（伦敦：由 T.Berchetus 翻译及修订）。

［32］“*islām*”和“*muslim*”这些词语就出现在《古兰经》当中。在其他大多数情形中，那些名称起初大都是由外人所赋予的，只是到后来并且有可能是不情愿地才被那些卷入其中的人所接受。例如，我们将要探讨的基督徒就属于此种情形。这一点事实上几乎可以构成各种宗教运动尤其是各种教派的一种一般性的规则。随便举一个例证：“虔敬派（‘Pietists’）就是由其敌人作为一种讥讽而给予这一运动的追随者的，这就像稍后在英格兰的‘循道宗信徒’（‘Methodist’）那里所发生的情形一样”——《大不列颠百科全书》，11 版，1910—1911，“虔敬主义”词条（作者不详）。这一点将在下文予以探讨，第 4 章，注释［2］。

［33］前面 4 个术语出现在《牛津英语词典》的相关词条中。这里所列出的另外一个术语则来自“*Mémoire sur les trios plus fameuses sectes du Musulmanisme*, *les Wahabis*, *les Nosaïris et les Ismaélis*. *Par M.R....*”，巴黎，1818。“伊斯兰宗教”（“Islamitic religion”）这一形式出现于 1843 年：P.J.V.，“*oratio de religionis Islamiticae ejusque historiae studio a theologis christianis minime negligendo*”，阿姆斯特丹。书名前的首字母缩写是其作者［Pieter Jan Veth］的。据我发现，其作为一个抽象的一般性术语而第一次出现在书名标题中是在 1676 年：“*Hugo Grotius against Paganism*, *Judaism*, *Mahume-*

tism. *Translated by C.B.*"，伦敦。翻译者是 C.Barksdale；该书是 de Groot 的《真理论》（参见上文，第 2 章，注释 [107]）的"Books IV-VI"的一个译本。De Groot 在此所使用的拉丁文是"*Mahumetismus*"，并将其用于了该书某一部分的标题之中。

[34] 吉本在一个著名的段落中写道："他在'*Islam*'这一名目下，向其家庭与民族所宣扬的这种信仰，是由永恒的真理与必然的虚构所组成的，亦即'存在有惟一的神，而 *Mahomet* 是神的使徒'"——爱德华·吉本：《罗马帝国盛衰史》，第 5 卷，202 页（第 50 章），伦敦，1788。不然，这个术语之作为西方人自己使用的一个名称，最早似乎是出现在雪莱的诗中"The Revolt of Islam"（1818），一个并不奇怪的标题。我所发现的最早含有这一用语的书目标题是 John Muehleisen Arnold 的下列著作："*Ishmael*; *or*, *a Natural History of Islamism*, *and its relation to Christianity*"（伦敦，1859）的第 2 版的修订形式即，"*The Koran and the Bible*, *or Islam and Christianity*"（第 2 版，伦敦，1866）。第二年这一术语亦出现在了一本法文书目的标题中：Victor Imberdis，"*Mahomet et l'Islam*, *étude historique*"，Philippeville，1867。在 Arnold 上
253 述著作的第 3 版中，"Islam"这个术语从副标题上升到了正标题中："*Islam*: *its history*, *character*, *and relation to Christianity*..."，第 3 版，伦敦，1874。对这三个版本在其标题中用语的比较，很好地说明了这些问题在 18 世纪中叶的意识中所发生的演变。奇怪的是，"Islam"在英语里最初是被用以表示"Muslim"的：参见下文，83 页。

[35] 根据《牛津英语词典》对"Manichæism"这一词条的解释，"Manichisme"这一形式出现于 1626 年，"Manicheism"出现于 1679 年及 18 世纪，而"Manichaeism"则只是自 1853 年才开始使用。在 Du Cange，"*Glossarium mediae et infimae Latinitatis*"（《中晚期拉丁词语索引》）（8 卷，巴黎，1840—1857）中，列出了形容词与名词"*Manichaeus*"、"*Manichee*"，但不是什么抽象的形式；类似的情形亦出现在我所查阅的其他的拉丁文与希腊文词典中。

[36] 从希腊时代起，欧洲就听说了它称为“Zoroaster”的先知；就像“*Manichaeus*”（参见上一注释）的情形一样，在拉丁语中亦发现了“Zoroastrian”的一个形容词与名词，但却没有发现什么抽象的形式（Du Cange，见前引书，没有列出这一词条；但 Charlton T. Lewis 与 Charles Short 的《拉丁语词典……》，牛津，1900，则列出了形容词“Zoroastreus”，但没有列出什么抽象的名词）。这一术语之用以指称一种体系性的“宗教”的近代发展，将在下文中予以探讨，参见第 4 章，注释 [27]。我们在此所列出的这些“*-isms*”的日期均来自《牛津英语词典》的相关词条。就我所能够肯定的而言，这些英语用法要早于它们在法语中的用法，而德语时至今日仍在抵制其中的一些用法（例如，尽管有其他文献的确使用了一种抽象形式，但《“*Muret-Sanders*”英德与德英百科词典》[未删节本，无日期，但是近代的]，为英语的“Confucianism”只是列出了一个德语对应词：“*Lehre des Konfutse*”[“孔子的教导”]）。

[37] 以撒克·雅各布·施密特（Isaac Jacob Schmidt），“*Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus*”（“论诺斯底与通神论学派的教义与东方诸宗教体系特别是与佛教的密切关系”），莱比锡，1828。参见 E. Upham，“*The History and Doctrine of Buddhism, popularly illustrated with notices of the Kappooism, or Demon Worship, and of the Bali, or planetary incantations of Ceylon*”，伦敦，1829。欧洲不仅仅对这个术语是新鲜陌生的，在 19 世纪之初它对这一事物实际上是一无所知的。“大不列颠百科全书”第 4 版（1810）不仅没有有关佛教社团或其传统的论文，而且还把到该世纪末被称为中国佛教的东西说成是“偶像‘佛’（‘Fo’）的……教派”，一种从印度引入并玷污了“古代中国宗教”之（自然神论的）“纯洁性”的有害的迷信（“中国”词条，第 6 卷，26，28～29 页；亦参见“孔夫子”词条，第 6 卷，496～498 页）。它还有这样一个条目：“佛，中国人的偶像”（第 8 卷，781 页）。在 1842 年的第 7 版《大不列颠百科全书》中，有一篇论文其条目是“佛陀，毗湿奴的二化身之一”（第 5 卷，636

页)，他的显现据说是为了误导诸神的敌人，诱使他们采取虚假的观念和拒斥印度人的宗教并因而被毁灭的。这似乎是反映了印度人的一种憎恨异端的记忆？1853—1861 年的第 8 版《大不列颠百科全书》，在“日本”（第 7 卷，695 页）这一条目下，承认了“佛陀的宗教”是该国的宗教之一；并在“中国”（第 6 卷，568 页）这一条目下，提到了“佛陀教义的愚蠢与荒谬”。一直到 1875 年的第 9 版，人们才在《大不列颠百科全书》中看到了“佛教”这一条目的解释（第 4 卷，424～438 页）。

254 [38] James Legge, “*Confucianism in Relation to Christianity*”(《儒教与基督教的关系》)，上海，1877。Legge 博士是一位传教士，后来成了牛津的第一位中文教授。他于 19 世纪后期在西方尤其是在讲英语的西方传播有关中国宗教事物的知识方面以及在普及这些在半个世纪里被认为是存在于那里的方式方面，具有极其重要的影响。这部著作的全名是具有启发意义的，它说明了这个明显的然而却是重要的论点：这些将中国的宗教情形提供给西方的正在形成着的概念，（自然而然地）是与那些在西方已经使用着的那些概念“联系在一起”而提出来的。

[39] Robert K. Douglas, “*Confucianism and Taouism*”(《儒教与道教》)，伦敦，1879（“非基督教宗教体系”)。实际上在所有这些情形中，这些术语亦都见之于早于这些著作而发表的期刊论文的标题之中。就这一具体情况而言，另一位传教士 Joseph Edkins，曾于 1855 年在“皇家亚洲学会”的“中国分会”上宣读了这篇具有这样一个标题的论文：“*Tauism: phases in the development of Tauism*”——发表于该分会的“学报”，第 5 部分，第 4 篇。据 Henri Cordier, “*Bibliotheca Sinica: dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*”(《支那书目集：有关华夏帝国著作的文献目录辞典》)，巴黎，1878，“*col*.302”。

[40] George A. Cobbold, “*Religion in Japan: Shintoism, Buddhism, Christianity*”，伦敦，1894（伦敦与纽约，1905)。在该书之前还有三个更早的书目标题出现在 Genchi

Kato, Karl Reitz, Wilhelm Schiffer 编著的 "*A Bibliography of Shinto in Western Languages from the oldest times till* 1952" ("从上古一直到 1952 年在西方语言中的'神道'书目"), 东京, 1953。但我所能够确证的惟一一个标题却是一本 16 页的 "*extrait du compte-rendu sténographique du congrès international des sciences ethnographiques tenu à Paris du* 15 *au* 17 *juillet 1878*" ("巴黎 1878 年 15—17 日国际民族学大会的速记报告"); 它是以这种形式出现的: Léon de Rosny, "*La religion des Japonais: quelques renseignements sur le sintaüisme*" (《日本的宗教: 关于神道的一些情况》), 巴黎, 1881。我怀疑, Leon Metchnikoff, "*Notice sur la religion nationale des Japonais, le culte des Kami ou le Shintoisme*" (里昂, 1878; Kato 等人, 第 638 号, 29 页), 也是一篇文章而不是一本著作的标题 (参见上一注释) (在大不列颠博物馆、"*Bibliothèque Nationale*"、国会图书馆等的目录中可以发现这位作者但却没有发现这本书)。至于 Kato 等人所说的第 606 号 (27 页), "R.S. Macaulay, *Shintoism*, 纽约, 1884", 我没有能够发现任何踪迹。这位作者没有被收录于上述的那些目录当中; 这本著作也没有被收藏于纽约公共图书馆里。不过, 我所确定的有关 "Shintoism" 一词之第一次出现于书目标题中的日期倒是可以再往后推十年。

[41] 有关诸个体与团体 "的宗教", 参见前文, 41 页; 有关伊斯兰的个案, 参见下文, 83 页; 有关 "基督教" 与 "犹太教" 的情形, 参见下文, 71～79 页。

在我考察东方 "诸宗教" 的具体名称的演化的同时——正如我们所看到的, 这主要是 19 世纪的事情, 我还注意到, 除了在使用了 "宗教" 这个词语本身的时候, 那些传统在此之前只是以一种不完全的方式而被加以指称的。从总体上讲, 它们是通过那些卷入其中的人, 再加上指称其宗教生活的一个或几个方面的限制性特性, 而获得其身份确认的。这些限定性特征在一部最早的、具有广泛影响的著作中是 "惯例、律法和仪式": Joannes Boemus, "*Repertorium librorum trium Ioannis*
255 *Boemi de omnium gentium ritibus. Item index rerum scitu dig-*

niorum in eosdem", Augustae Vindelicorum, 1520；其书内的标题页上则是："*Omnium gentium mores leges et ritus*..."（"万民的习惯、律法与仪式"；参见上文，第 2 章，注释［136］)。可替换性的术语"sect"则仍被用于［Henry Lord 编辑]，"*A display of two forraigne sects in the East Indies, viz: the sect of the Banians, the ancient natives of India, and the sect of the Persees the ancient inhabitants of Persia, together with the religion and maners of each. Collected by H. L.*", 2 部分，伦敦，1630（后来的版本，1732，1744，1752，1808，等等)。稍后开始将"宗教"一词与某一民族的名称连在一起使用；对 Lord 这部著作的法文译本即是一例："*Histoire de la religion des Banians*...", 巴黎，1667。最早独立出现的书目标题是：Bernh. Varen, "*Descriptio regni Japoniae et Siam. Item de Japoniorum religione et Siamesium. De diversibus omnium gentium religionibus*..."（"概述日本国与泰国，日本人与泰国人的宗教，论万民的宗教"），剑桥，1673（它是 1649 年初版于阿姆斯特丹的一本具有不同标题的著作的第二版）（我没有看到过此书；这个注解来自 Gustav Mensching, "*Geschichte der Religionswissenschaft*"［《宗教学史》]，41 页，波恩，1948)。一部更具影响的、并成为现代西方伊朗研究之基石的著作是，［Thomas Hyde]，"*Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum*..."（"古波斯宗教史、先哲史……"），牛津，1700。这些词语用法一直持续到了 19 世纪。我在正文中所使用的这些短语来自上文以及后文所引用的 Varen 的著作。

在以西方语言论述儒教传统的著作中，第一本书的标题是"*Sapientia Sinica*"（《华夏智慧》；1662)，第二本书的副标题是"*Scientia Sinensis*"（《华夏知识》；1687)：参见下文，注释［64]。另外两例情形，我认为来自 19 世纪早期巴黎的第一位中文教授 Abel Rémusat 的著作；在其"*Mélanges asiatiques*"(2 卷本，巴黎，1825—1826）中，"*La religion de Bouddha*"是一个章节的标题（第 1 卷，第 7 章)；在其"*Nouveaux mélanges asiatiques*"（2 卷本，巴黎，1829）中，"*La philoso-*

phie des Hindoues”也同样是一个章节的标题（第2卷，第40章）（人们也可以顺便注意一下，他对自己的信仰则使用了这样一个名称：“Le christianisme”［系其1829年著作的第1卷第20章的标题］）。

［42］1911年的这两篇文章都是由Max Arthur Macauliffe所作；1958年的文章则来自Horace Arthur Rose。在现行的另一部百科全书“*Colliers*”的“相关词条”中，另一位最近的学者亦显得极为谨慎，在这篇由约翰·克拉克·阿彻（John Clark Archer）所作的文章中说道，“在整体上，锡克教，或者锡克人的教团，可以被含混地看作是某种种族、宗教或社团性的东西，有时甚至可以看作是一种运动”——1955年版，“17：595b”。

［43］“Confucianism（儒教），是表示中国古典文献有关宇宙论、社会秩序、政府、道德和伦理等学说的一个易于使人误解的一般性术语”。作者Lewis Hodous将它称为“一个体系”，并认为“儒教形成于汉代（公元前206年至公元221年）”。

［44］Soothill，见前引书，见上文注释［23］。应当注意，这个标题是对中文“三教”（“*San Chiao*”）概念的一种翻译；对此我更倾向于将它译作“三种传统”（“the three traditions”；参见下文，67～70页以及在我对“传统”提出我的看法的第6章）。当然，尽管有这样的标题，但该作者还是告知其读者，以“诸宗教”来翻译是不贴切的，参见前文58页的注释［23］。类似的警告还曾由其先驱James Legge所提出，正是后者提出了这种特定的短语，也正是后者在19世纪后半叶至少是在英语世界里比任何其他人都更多地提供了一种有关中国宗教思想的意识。James Legge曾写道：“一千多年来，‘三教’ 256
在中国已经成了一种约定俗成的用语，意即我们所说的儒教、道教与佛教。这个短语本身只是意味着‘三种教导’，或教导体系，而将这每一种‘教导’的内容留在了探询研习之中”——《东方圣书》，麦克斯·缪勒编辑，第39卷（James Legge翻译，《中国的圣书》，《道教经文》，第一部分），1页，牛津，1891。认识到这些人意识到了多么大的然而又是多么小的分歧这一点是颇有启发意义的。

[45] E.R.Hughes 与 K.Hughes,"*Religion in China*",7页,"前言",伦敦,等等(哈钦森大学图书馆),1950。

[46] 有关这一用法的没落,参见前文 55 页注释 [14],并可进一步参见下文,第 5 章,第 5 节,131~133 页。

[47]"*hindu*"这一术语及其辩证性的可替换词"*sindhu*",是"印度—雅利安语"词汇,表示的是"河流"的意思;作为一个专有名词,它指的是次大陆西北部的那条大河——它在当地仍被称作"Sindh",在西方则通过希腊语的音译而被称作"Indus"。作为该大河流域(亦即,大致指的是"India")这一地域的一种指称,这个词语是由外国人而不是由本国人所使用的,事实上它(以及由穆斯林所引入和使用的波斯语对应词"Hindustan")如今仍然主要是由外人指称该国家所使用的词语。(现今印度人在指称印度时所使用的词语是"*Bhārat*")。"India"一词最早发现于伊朗大留士的两则石碑碑文当中,其日期可以追溯到公元前 486 年("Hind'ush")。参见 Fr. Spiegel:"*Die altpersische Keilinschriften, im Grundtexte mit Uebersetzung, Grammatik und Glossar*"("古波斯楔形文字基本文献、译文、语法及索引"),2 卷本,莱比锡,1881,第 1 卷,第 17~18 行,"A",第 25 行,50、54、246 页。半个世纪之后,历史学家希罗多德将它引入了希腊(《历史》,"iii",98 页);在"以斯帖书"的阿拉美语版本中,它被看作是波斯帝国诸省之一的名称,"亚哈随鲁做王,从印度直到古实"——"1:1";"传给那从印度直到古实 127 省的犹大人"——"8:9"。将"*Hindu*"用作"Indian"之意这一用法在大众英语中一直持续到了 20 世纪;我记得在我的孩提时代,在加拿大我们用"Red Indians"来与"Hindu Indians"相区别;而且我还曾听到过用"Hindu Muslim"来与阿拉伯或土耳其穆斯林相区别的用语。类似地,在法语里,"*Hindou*"一词的惟一含义是作为形容词与名词的"*Hindoue*",在我的"*Nouveau Petit Larousse Illustré*"(《新版小拉鲁斯插图百科全书》;巴黎,"130*e* 版",1932)中亦是"*De l'Hindoustan*";而词条"ART HINDOU"亦明确地包含了穆斯林对印度艺术的贡献,因而也就没有忽略掉清真寺。

[48] 不过，在这后一点上，正如我们在埃及（前文，55页）、阿兹台克人（前文，注释 [17]）等情形中所看到的，他将会遇到极大的困难。从金属工艺学、文学、社会学或经济学的研究不可能完整无缺地辨识出“宗教”的历史。

[49] 事实上，“Hinduism”这一术语的使用对这一时期来说已经不再是标准或规范性的了；现代的研究者如果最终使用了具体化的术语，那么他们也就倾向于使用一些局部性的术语：比如“Brahmanism”，“Vedism”，“Carvakism”，等等。参见下文，第5章，注释 [26]。

[50] 我还不能断定，在公元第一个千年纪行将结束之际从海路到达 Sindh 与 Malabar 海岸的穆斯林是否使用了它。有
257 关在 Mahmud of Ghaznah——他在公元1001年及以后入侵了该地区——之后的使用状况，参见 R.C.Majumdar 与 A.D.Pusalker 编辑的《印度人的历史与文化》第5卷“为帝国而奋斗”，孟买，1957：R.C.Majumdar，398～399页。

[51]“这在印度历史上是第一次，这个国家从宗教和社会的立场来看永远地分裂成了两个独立的实体”——R.C.Majumdar，见前引书，398页。这位印度作者还进一步说道——以完成这个句子——“其间的鸿沟即使是经过七个世纪比邻而居的和平共处都未能在其间架起沟通的桥梁”；这句话说明了这样一个事实：在该作者的意识里时至今日一种宗教传统的“类实体性”（“entity-like-ness”）都是非自然的，其言外之意是读者也将会同意这是值得悲叹的。而一位穆斯林作者就不会附加上这样一个从句，因为他并不期望在“两种宗教”之间的这种鸿沟应在宗教和社会方面加以弥合。对他来说，一个宗教社团或至少是他自己的宗教社团的特殊性或自觉的实体性是一个可以接受的概念，并事实上是一个公式化的信条（“乌玛”，是其教团的概念；而“伊斯兰”，则是其宗教的名称）——参见下一章。而一位西方人也许会期望这种鸿沟在社会上而不是在宗教上加以弥合。一位穆斯林读者也许会将 Majumdar 博士的评论理解为，提出了印度人一直将其与他们的传统联系在一起的那种具有吸引力的威胁。

[52] 在理论上如此。在实际上也是如此，但并不完全是

如此：正如人口普查官员所熟知的，在乡村这种界限有时是混淆不清的。

[53] 由于佛教与耆那教社团构成了外在的独立的宗教，而不是内在的特殊的运动，所以我认为“印度教”这个总的复合体是不可能维持其历史的或逻辑的一致性的。如果不是从纯粹武断或纯粹现代的前提出发，人们可能很难理解它。在“诸社团”的基础上提出这一观点，就表明我在一个重要的问题上已经表了态；但如果人们从佛教与耆那教的教义出发，同样的观点也一样是站得住脚的。让我们假设某个人很好地了解了这些以及阿吉维卡斯（“Ajīvikas”）或其他的运动，让我们假设他愿意了解佛徒僧伽的兴起、佛教分离主义的随后发展、佛教与“Shaiva”主旨在其后的融合（比如在印度支那、印度尼西亚以及印度内部的历史中）、“佛教”在印度之内最后从“印度教”当中的脱离以及“佛教”在印度之外在没有“印度教”的情形中的涌现，那么，我怀疑他是否还会严肃地坚持甚或严肃地希望坚持，穆斯林入侵印度之前那 1 500 年的历史，能够按照三个分别被标称为印度教、佛教和耆那教的独立实体——抑或将印度教区分为任何数目的实体——得到很好的理解。

有关即使是到今日都无法在印度教徒与印度的万物有灵论者之间划定一条界限的问题，参见我们的下一注释。

[54]“1941 年印度的人口普查官员，M.W.M.Yeatts
258 (C.I.E.，I.C.S.)，在解释了下面这一变更的必要性之后——即在 1941 年的人口普查中将人们的部族出身作为有别于其宗教信仰的指标加以登记，又继续说道，‘这一事实当然在于，虽然在伊斯兰或基督教与其他宗教之间似乎存在着一道皈依者必须要跨越的明确的‘墙壁或栅栏’，但在那常常但却是含混地被描述为万物有灵论与那同样是含混和包容性的印度教（Hinduism）的概念之间，却还是一大片未有归属的地带……’”——Rajendra Prasad：《分裂的印度》，3 版，254 页，孟买，1947。

[55] 这项普查的证据由于法国著名学者 Renou 的附带性评论而在理论上获得了增强：“*A vrai dire les Indiens ignorant à quel moment on sort de l'hindouisme*”（“坦白地说，印度人并不知道他们是什么时候从印度教中分出来的”）（载 Louis

Renou 与 Jean Filliozat, “*L'Inde classique*: ***manuel** des études indiennes*” [《古典印度：印度学论文集》], 2 卷本, 第 1 卷, 621 页, 巴黎, 1947—1953, “*para*.1270”)。在另一处, Renou 承认——同样是附带性地和未经深思地——这个西方术语是对这一领域内印度多种模式的一种笼而统之的指称: “*L'ensemble des formes religieuses qui sont ici décrites d'après les sources littéraires constitue ce qu'on appelle d'ordinaire l'hindouisme*” (“根据文献所描述的这些宗教形式构成了一般所说的印度教”; 见前引书, 480 页, “*para*. 988”)。

[56] 这句话的前半部分似乎与这一普查的结果相冲突, 而后半部分则似乎在逻辑上与之相矛盾。我将在后文 (第 8 章) 来探讨一个重要的论点, 即适用于人们的形容词有可能不是从某种逻辑在先的有效名词推导出来的, 而是间接地、自由地通过来自这些情景——那些人在其中可以发现他们自己——的人引申而来的。就我保留了 “Hindu” 这个术语而言——即使当它在实际中无法准确地加以界定的时候, 我是将它当作一个专有 (而不是类属性的普通) 名词来使用的, 意即按照其本初的用法, 指的是印度所有本地的宗教传统 (我不想将耆那教徒或印度佛教徒排除在外)。我还想不揣冒昧地提出一个预言: 不久人们就会普遍承认像 “一个耆那教徒 (或锡克教徒) 是一个 ‘Hindu’ 吗” 这样的问题是一个不恰当的问题。对此我并不是说这些少数社团在自我意识与社会层面上的分离是无效的, 是无法维持甚或是无法增长的。其实这部分地是一个政治性的问题, 事实上在近现代这种概念性分离的兴起, 不仅是出于西方意识形态的影响, 而且很重要的一点也是出于现代 (由西方所推动的, 当然部分地是由英国加诸其上的) 政治形势的发展, 使得 “Hindu” 这个术语不可能被用以全面充分地指称印度的那些非耆那教徒的、非锡克教徒的、非基督徒的、非穆斯林的、非既定种姓的、非万物有灵论的人——但如果这种特殊的发展要持续下去的话, 这个术语就必须要将这些人涵盖在内。“Hindu” 一词在印度内部, 在任何精确性的意义上 (统计、政府、神学等) 都是一个没有什么用处的术语。人们可以冒昧地推测, 它在将来的主要用途是其原初的含义以及在这整

个过程当中一直是其所是的含义，亦即具有一种基本的地理定向，以在全世界人类的宗教性宏图大纲中以一种大致的与方便的方式，来指称其宗教与社会生活、与特定的印度传统关联在一起的那些人。而在需要有更大程度的精确性的地方，使用其他的术语就是必要的了。

[57] 我还未能获得有关这些最早用法的证据，因而也就
259 没有有关这些含义的佐证。一位最近的研究者提到了“Hindu”一词“与某一特定宗教相关联”的用法；对此 Dasgupta 认为“对其的历史追溯不会超过三百年”，但他没有给出证据(A.C.Bouquet:《印度教》，9 页，伦敦，无日期 [1949 年?]；而我在 Surendranath Dasgupta 的著作中还没有能够发现这一点——尽管这有可能出现在该书的某处，《印度哲学史》，4 卷，剑桥，1922—1949)。“*Āryā dharma*”这一短语有时被看作是这个术语的一个对应词，而它肯定要早于“*Hindū dharma*”这一用法，但除了有“*dharma*”这种限制之外，还存在着“*Āryā*”（对佛教徒及其他人的）排他性与（对“德拉维”[“Dravidian”] 因素的?）包容性的问题。显然，它相对较早地被用来在概念上对抗伊斯兰的入侵。

[58] 可以列出无数的实例。一个最终看来是支持我的论证的具有启发性的实例是：Malcolm Pitt：《印度教入门》，纽约，1955。其开首第一句话是“印度教（“Hinduism”）抵制界定”（2 页）。在对此稍加论述之后，该作者在下一页中写道，“既然印度教是印度人的宗教，那么就让我们从印度人自身来开始探讨吧”(3 页)。随后的一段亦未能界定“印度人”——但却是愉快的。他然后就叙述到了现今的实际的“印度人”：一些有关具体人物的小品文——也许是虚构的但却是富有想像力的和生动活泼的。实际上从这一点开始他的论述就是不受束缚的了。显而易见，这里所出现的问题就是这本小册子的论述主题与由该丛书编辑者所提供给该作者的书目标题（该书是“现有诸宗教通俗读物丛书”之一；该丛书还包括有下列书目：J.Christy Wilson：《伊斯兰教入门》；Kenneth Scott Latourette：《佛教入门》；等等）之间的不一致；显然那些编辑与该作者相比在这一领域内并不如后者那么敏感、投入、富有同情心和见

多识广。这使得该作者花了一两页的篇幅才克服了这一问题，随后他就应付自如了。人们可以推测，这位对印度及其人民怀有深厚的认识与情感的学者，在20世纪后半叶不可能自发地设计出一个如此非人格性的、具体化的标题。而且人们还可以期望下一次他根本就不会接受这样的任务——哪怕是只有两页有关这一方面的内容。

[59] 19世纪，在西欧；而在当代，也同样被西方化了的锡克教徒自己：Trilochan Singh 等：《锡克教徒圣典选集》，27页，伦敦，1960。也许值得注意的是，一位敏锐的西方解说者迄今已经对这一术语感到不安了：阿诺德·汤因比（Arnold Toynbee），在其为该书所写的导言中，将那纳克说成是“锡克宗教的创立者”，但他又立即提醒人们说那纳克“也许”并不这样认为（引书同前，9页）。当然，作为锡克教徒的编辑者也完全清楚锡克教团兴起的过程实际上是另外一回事：他们在书中说道，“信徒们聚集在他周围——Shishyas——变成了Sikhs”（27页），这与那未经反思的短语“锡克教的创立者”所暗示的意思相比，要准确得多，同时也是与之迥乎不同的。（那总是令人放心的术语“变成”一词在这里掩盖了一个极其复杂和漫长的过程）。

[60]“卡尔沙教团”（“Khalsah”）最初发起的实际日期，是1699年印度新年的那一天，但它在那时只有五个人，而术
260 语“*khālsah*”或“纯洁的”在那时可能至少部分地只是一个形容词。要说它是赋予18世纪的——到这时它已变成了一种规范和一个技术性的术语，而这个组织也已变成了一个结构性的成员社团——则只能是牵强附会的。

[61]“它不能被叙述和书写在无数的著作中”——“*the 28th Vâr of Bhā'ī Gurdās*”（约1560—1629），第2行：参见下一注释。而在其他的情形中，这个术语（*sikhī*）未见之于该教团的《圣经》（“*the Granth Sāhib*”）经文当中。

[62]“古鲁的教诲，即是‘Sikhi’”（*gurmat gur sikhī*）——引文同前，第6行。其上下文表明了它所要传达的意思：

据说，它比头发还纤细，它比利刃还锋利，

它不能被叙述和书写在无数的著作中；

那知道它的聪明人说，人不能一下子获得它；

人们舔食岩盐，而这比无数的甘蔗还要甜美；

惟有被拣选的少数人品尝到了这果实，因为树上所结的 Bhakti 之果甚少。

借着 Satguru 的爱，我们发现了它，在圣人的伴随下，我们洞悉了古鲁的讯息，而它即是 Sikhi。

——转译自 S. Khushwant Singh

这里，“Satguru”即是那纳克。在旁遮普语中表示“甘蔗”的词语是“*amrit*”，其精神性含义（事实上也是字面上的含义）则是不朽或永生。这一章节的标题亦表明了这个概念的超验性与人格性特征：“Sikhi 难得但珍贵”（*Sikhī aukhī par amolak hai*）。（不过，我还不能断定，这个标题究竟是与该诗同时代产生的还是后来附加上去的。）我认为，在这里的“*sikhī*”这一概念与早期基督教思想中的“真正门徒”的观念之间，存在着也许是值得注意的而且也是颇为密切的相似性（见下文，注释［85］，［87］）。

［63］部分地是在西方的影响下。第三步即教团的组织，是在极其具体化的伊斯兰的巨大外在压力下发生的。第十古鲁，戈本德·辛加，就是被莫卧儿皇帝 Awrangzeb 处以死刑的人的儿子与孙子。锡克教团在历史上的发展，如果不是置于穆斯林社团的态度与行为这一处境当中，就是无法理解的。有关整个伊斯兰之作为近东具体化趋势的代表的讨论，参见下一章；有关这一时期在印度伊斯兰内部急剧增长着的确定性（definiteness）的发展，参见即将发表的拙文《在印度政治中的“ulamā”》——将发表于伦敦大学东方与非洲研究学院的专题论文集中。

［64］“*Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latinè exposita. Studio & opera Prosperi Intorcetta, Cristiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet ... Adjecta est tabula chronologica sinicae monarchiae ab hujus exordio ad haec usque tempora, Parisiis*”，4 部分，巴黎，1687。在 25 年前，这其中的一位传教士及其所在的耶稣

会中的另外一位成员获准在中国出版一本拉丁文的介绍性著作："*Sapientia Sinica, exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Ies. à P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. Soc. Orbi Proposita, Kién Ch'ām̄ in urbe Sinarū provinciae Kiām̄ Sī*",
261 1662年——这实际上是第一次使"Confucius"这个词语出现在了一种欧洲语言当中（"*Cú m̀ fū çù, seu Confucius*"——"*Vita Confucij Principis Sapientiae Sinicae*"这一部分的开首一句，它紧随在中文与拉丁文中的预备性问题和"序言"之后）。该书的一些副本被送到了欧洲，但我不知道到底有多少本。1687年巴黎版的这部著作是极具影响的。

[65] 首次在英文中被引证是1837年，随后于1846年出现了"Confucianist"一词。前者比第一次引证使用的"Confucianism"一词则早了25年，引文同前，61页。

[66] 我向那些对这种拼写感到困惑或恼怒的读者表示道歉，但我不愿意帮助那种赋予一个中文名称以一种拉丁文形式的做法——Confucius——永远持续下去。这并不完全是什么突发奇想的念头：我们这个世纪的运动之一——对此我宁愿鼓励而不是抵制——就是西方试图将东方看作并不是披着西方外衣、具有西方各种形式的东方。

[67] "摩尼教徒的传统"也许是中国人所遇到的最为具体化的传统（参见下一章）；如果我们将它称为"摩尼宗教"（"the Manichee Religion"），它与其他情形相比毫无疑问是最少具有不恰当性的一种；中国人则将它称为"明教"。然而这并不意味着中国人就是这样看待它的，或者说（除了皈依者之外）人们因而就可以建立一种"教"="宗教"的对等式。在其他的情形中，这一等式是极具误导性的。

[68] 参见上文，注释[44]。

[69] "*A ce moment* [亦即，在中国文化到来之前] *la religion nationale n'a pas de nom: c'est seulement après l'introduction du bouddhisme, au VIe siècle, qu'on jugera nécessaire de lui trouver un nom chinois, le* Shinn-tô, *c'est-à-dire la Voie des Dieux, pour la distinguer du* Bout-Sou-dô, *la Voie du Bouddha*"（"那时[亦即，在中国文化到来之前]并

没有国教这个名称：仅仅当佛教于公元6世纪传入之后，他们才认为应当为它找一个汉语名称，这就是‘神道’即‘神的道路’，以使它与‘佛道’即‘佛的道路’区别开来”)。[脚注：]“*Le mot* Shinntô *n'eut pas besoin d'être forgé: il existait déjá, tout fait, en chinois* [这里出现了从《易经》中引用的一句话]... *Quant à l'expression* kami-no-mitchi, *elle n'est que la troduction japonaise du mot chinois ... C'est d'ailleurs ce que reconnaissent très volontiers les théologiens du Shinntô* [注：对日本的来源而言]”(“‘神道’这个词语不一定是新造的，它在汉语中早已有之［有来自《易经》的一句引语］……至于‘神的道’这一说法，则只是从汉语而来的日语的翻译……况且神道的神学家也很心甘情愿地承认这一点［注：对日本的来源而言］”)——Michel Revon，“*Le Shinntoïsme. Tome premier: Les dieux du Shinntô*”(“神道教，一卷，神道的神”)，5页，巴黎，1907。

［70］Sokyo Ono，“*The Kami Way: an introduction to Shrine Shinto*”，东京，1959（东京国际宗教研究所，“公报”，第8号)，3页。

［71］人们几乎可以按照三种源流（“儒教的”、“佛教的”、“神道的”——抑或更为审慎地说是：中国的规范、佛教的传统与日本本地的习俗）来分析日本的文化史，就像可以按照三种源流来分析中国的文化史一样。不过，一般说来人们并不是按照这种方式来进行其分析的。相反，一种对日本历史中特定的“宗教”方面所做的双重性的分析大有盛行之势。用中文来说就是精英人物歧视“佛道”（佛陀的“道”）与“神道”（诸
262 神或灵的“道”)。虽然他们在其社会的以及特别是在其政府的生活与模式中，尊重并奉行中国的“儒教”伦理，但是这一传统在日本似乎是没有被一种可以使得它与另外两种传统关联在一起的方式加以具体化。这一事实也许不仅是在于它在日本所凝结而成的形式化的意识程度不像在中国那么明显，而且也是与另外两种传统在日本所凝结而成的具体化程度要大于中国这一点密切相关的。

不过，在这些问题上的实际做法并不是机械僵化的。虽然

可以合乎常规地将日本看作是双宗教的国家而将中国看作是三宗教的国家，但我在正文的下一段中认为，人们也可以合理地认为在中国的文化中有四种宗教，而且也有少数学者认为在日本的文化中有三种宗教。(所有这些都不包括在20世纪将“基督教”或其他“新型宗教”计算在内的那种情形。) 我甚至还发现一位日本学者（间接地）认为在日本存在着四种宗教：Masaharu Anesaki：《日本人的宗教生活：它的现状与历史背景》，东京，1938；其第3章的标题为“中国文化：儒教与道教”。显然，这些实体太过模糊而无法使它们被计算在内。(这一现象并不是悬而未决的；问题在于它们被概念化的方式是彼此不同的。)

从语言学上来讲，我们的论点在于这样一个事实，在中国，古典的（儒教的）、佛教的以及道教的传统，这每一种传统都可以以一个共同的名称（“教”）来加以指称，而泛灵论的或万物有灵的传统则不在此列；在日本，佛教的与万物有灵论的传统具有同一个指称（“道”，日语是“*tô*”、“*dô*”），而儒教的（以及道教的）传统则被赋予了另一个指称（“教”，日语是“*kyo*”）。

或者，人们还可以用另一种方式来说明这一观点，即将佛教传统——它对于中国与日本文化来说都是外来的——作为一种衡量的指标。中国人对它以及他们自己的古典的（儒教的）传统与道教的传统的理解，全都是按照一个概念（“教”）来进行的；他们并没有在概念上将它与万物有灵传统关联在一起。而日本人则在概念上将佛教传统与他们自己土生土长的传统（“*tô*”）并列在了一起，但却将中国古典的（儒教的）传统以及道教的传统作为另一种不同的东西来加以理解。

这毫无疑问是有其原因的，对此有必要加以详细探讨；但我认为，它也会引发一定的后果，对此也有必要加以探讨。

[72] 时而，还有人注意到，一直存在着有别于“三教”所指称的这三种传统的属于中国普通大众的一种“活生生的宗教”。例如：“*Le Confucianisme ... ne pénétra guère dans les masses populaires qui ne prirent de lui, comme des deux autres religions, que des éléments isolés, dans le curieux effort de*

syncrétisme qu'elles firent pour se créer aux temps modernes une religion vivante Lesystème, confucianiste, système qui a contribué (et contribue encore) à la formation de la religion populaire, mais n'est pas plus celle-ci que le Bouddhisme ou le Taoïsme ne la sont"("儒教……不如其他两种宗教在普通大众当中深入人心[他们不会向它祈祷],而它们的孤立因素在折中主义的不同寻常的努力中创造了一个直到今天仍然是活生生的宗教……儒教体系影响了[并仍影响着]民间的宗教,但儒教对它的影响不如佛教和道教")——Henri Maspero,"*Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*"(《华夏诸宗教及历史杂论》),3卷本,巴黎,1950;第1卷,"华夏诸宗教",83、115页。人们也可以注意一下J.J.M.DeGroot的研究,其研究成果体现在《中国人的宗教》一书中,纽约,1910,1912。

[73] 这个相当直率的陈述需要一些修正。对此我们可以加上"精灵的方式"以作为这种中国形式的一种替换形式。与
263 其他的术语一样,这一含义也经过了千百年的发展;也与其他的术语一样,这一含义对不同的人来说意味着不同的东西,尤其是对于那些局内人与局外人来说更是如此。而且我们可以斗胆相信,这一中文形式("*shintô*")的含义并不总是完全等同于这同一个汉字之日语发音("*kami no michi*")所具有的那种含义。由于日本人有关"*kami*"的概念是他们自己的,所以要理解他们宗教生活的个殊性,就需要先理解"他们"是如何看待"*kami*"的以及这个术语对他们来说意味着什么;我认为最近的这一提议是具有一定的合理性的,即"*shintô*"一词翻译成英语(如果要这么做的话)应当是"the Kami way"(William P. Woodward为Sokyo Ono一书所作的"序言",见前引书,*vi*页)。另一方面,以"way"来翻译"道"(也许是在较小的程度上,以"way"来翻译"*michi*",甚至是以"*michi*"来翻译"道"?),对于那些谙熟中文词语用法的人来说,其不贴切或不充分性亦是很明显的。

[74] "Shintoism"一词第一次出现在一个书目标题中的时间是1894年(见上文,注释[40]),而它(法语:"*le Shintoisme*";德语:"*der Shintoismus*")也是19世纪在我所

发现的一切书目标题中所使用的形式。我所发现的第一个（学术期刊论文的标题除外）使用“Shinto”一词的实例是在1905年：W.G.Aston，“*Shinto*，*or the Way of the Gods*”，伦敦。这一形式近来在英语中取代了另一种形式，但在其他语言中，这两种形式则都继续存在着。

[75] 人们可以发现，在前文所提到的Revon的研究的副标题（注释[69]），“*Les dieux du Shinnto*”（“the gods of Shinto”），不可能被翻译成日语。

[76] 毫无疑问，还有政治因素在这个答案以及在这整个争论中发挥着作用；但人们似乎也可以公平地认定，这双方都没有完全理解对方的观点（而事实上，如果我的有关“religion”以及“*tsung chiao*”[“宗教”]概念的整个分析是有效的话，那么，这双方甚至对他们自己的观点都没有完全的理解）。

这个问题在1889年明治宪法的有关条款——它确保了日本的宗教自由——确立（在西方的压力下）之后出现了。帝国政府在当时采取的立场是，“（国家）神道不是一种宗教”（用惯常的英语措辞来说；实际上在日本，“*shin-tô*”这个词语在这里并没有出现，在此所使用的是“*jinja*”［相当于英语的“shrine”，“圣所”、“圣祠”、“圣坛”等］）。这是为了能够使“国家神道”事宜与被政府看作是“诸宗教”亦即佛教、基督教以及具有某种含混性的“教派神道”（“*sectarian Shinto*”）的事宜处于一个不同的基础之上。这引发了诸多混淆、争执和冲突。

[77]“2：21”：“那些英勇地和值得敬重地为了‘*Iudaismos*’（‘’Ιουδαϊσμου’）而斗争的人们”。“8：1”：“那些留在‘*Iudaismos*’（‘’Ιουδαϊσμω’）之中的人们”。它亦出现在“14：38”（重复）中，并再次出现在第四马卡比的后期著作中。

[78] 在被亚历山大征服之后，动词“‘Ελλευιξω”，对于说希腊语的东方来说是一个极其重要的概念，它的含义是指“采纳希腊的方式”。这一情形与19和20世纪的东方之西方化的趋势相比具有明显的相似性。“‘Ελλευισμος”，即现代的
264 “Hellenism”一词，最初指的是“变成希腊的”这一过程。后来，在现代用法中，它被用以指称这一过程的结果。所以，

相应地，“'Ιουδαισμος”也是一个动名词，所指的是那些拒绝了欧洲化而恪守于或回归于其社团之传统方式的人的行为或定向。

[79] 希伯来语的对应词“דהיות”，最早的记载出现在公元第二个千年纪之中（见于 Rashi [1040—1105] 与 Judah ben Barzillai [生于 1070 年] 的著述当中）；而它的替换形式“יהודות”（见于“*Midrash Esther*”）则可以追溯至公元第一个千年纪的后半叶，但与其他的词语相比仍然是相当晚近的。参见“*The Universal Jewish Encyclopedia*”，10 卷本，纽约，1939—1942；由 Samuel S.Cohon 撰写的“犹太教”的词条。

[80]有关这一方面的更为广阔的中东背景，特别是伊朗的贡献，参见本书正文下一章。

[81]《新约》“加拉太书”1：13～14：“你们听见我从前在犹太教（“'Ιουδαϊσμω'）中所行的事，怎样极力逼迫、残害神的教会。我又在犹太教（“'Ιουδαϊσμω'）中，比我本国许多同岁的人更有长进，为我祖宗的遗传更加热心”。这里引人注目的是，它表示的是扫罗，即后来的圣保罗，在他变成基督徒之前究竟在多大程度上属于那些犹太人（一个少数派团体）中的一员；这些犹太人在宗教生活中采取了一种在那个时候正在兴起的“非此即彼的”态度。参见前文，注释 [30] 及下一章。

[82]《新约》“使徒行传”11：26，在“詹姆斯王钦定本”中，1611 年。原文读作，“*ἐγενετο... χρηματισαι τε πρωτως ἐν 'Αντιοχεια τους μαθητας Χριστιανους*”。在宗教改革之后，几乎所有的翻译者都把这个尚有争议的词语当作是一个名词而不是形容词（“被称为基督徒”），这也许是更为全面地反映了现代的观点而不是这些词语原初的意义?

[83]“这个名称最初是由外人用于基督的追随者的……由于它的异教起源，这个词语长期为基督徒著述者所回避，除非是在指涉与异教徒的冲突之时”——《牛津基督教会词典》，F.L.Cross 编辑，伦敦等地，1957，“CHRISTIAN”词条。这篇近期的词条论文，对这一问题作出了很好的扼要的说明并列出了有关学术文献的书目。不过，我倒是希望在对这种不情愿

性的解释上保留有与之不同的异议；说它是“由于其异教起源”似乎不如说它是由于基督徒觉得他们自己不配被称作基督的“弥塞亚式的”（“Messiah-ish”）或“基督式的”（“Christ-ish”）人。参见下一注释。

[84] 罗马帝国使用“*Christianos*”这一术语来指称那些由于这种叛乱罪而被处死的人。实际上，伊格纳修就说过，那么就让我们接受这个名称吧，这倒不是说我们配得上这个名称，而是说这个名称指称了我们所渴望的那种东西。他写道，他们将会把我处死，因为他们说我是“Christian”；我希望我就是这样人的——“*ἵνα μη μονον λεγωμαι Χριστιανος, ἀλλα και ε*
265 *ὑρεθω*”（他的“致罗马人书”，第3章，第2节）。显然，“*Christianos*”对这些人来说意味着某种“类似基督式的”东西，这就解释了为什么他们对将它用于他们自己而感到踌躇不决，也同样解释了他们的这样一种信念：一个人通过殉道也许就有可能企近于它了。

[85] “*'Εαν γαρ ἡμας μιμησηται καθα πρασσομεν, οὐκ ἐτι ἐσμεν. Δια τουτο, μαθηται αὐτου γενομενοι, μαθωμεν κατα Χριστιανισμον ζην*”——伊格纳修，致“the Magnesians”书，第10章，第1节。“如果他（基督）仿效我们，按照我们所行的而行，那么我们就什么也不是了！所以让我们成为他的门徒（他的效仿者），学习过合乎‘*Christianismos*’的生活”——Kirsopp Lake 则翻译为“让我们学习过基督徒的生活”（《使徒后期教父》，“Loeb 古典文库”，第1卷，207页，伦敦与纽约，1912）；由于“Christian”是一个新词，人们也可以将其解释为“学习过以基督为中心的（或，与基督相关联的、仿效基督的）生活”。Roberts 与 Donaldson 则将其翻译为“按照基督教诸原则的生活”（Alexander Roberts & James Donaldson 编辑，“前尼西亚基督教文库”，第1卷，《使徒后期教父》，182页，爱丁堡，1870）。这后一种译法是站不住脚的，因为“基督教”（“*Christianity*”）在那时还尚未存在。

[86] “*'Ατοπον ἐστιν, 'Ιησουν Χριστον λαλειν και ἰουδαϊζειν. 'Ο γαρ Χριστιανισμος οὐκ εἰς 'Ιουδαϊσμον ἐπιστευσεν, ἀλλ' 'Ιουδαισμος εἰς Χριστιανισμον, εἰς ὀν πασα γλωσσα πιστευσασα εἰς*

θεον συνηχθη”——伊格纳修，“致 the Magnesians 书”，第 10 章，第 3 节；对此人们有可能会译为：“谈论耶稣基督并将其犹太化（恪守犹太人的方式，采纳犹太人的规范，等等——参见上文注释［78］）是极为不妥当的。因为按照基督的生活并不是要以犹太人的方式来表达信仰，而是要按照犹太人的生活方式（表达信仰——，导致或归结于表达信仰之中）导致契合于基督之中——借此所有具有对神的信仰的人得以联合在一起”。伊格纳修在另一处对这个术语的使用是在其“致 Philadelphians 书”中，第 6 章，第 1 节。这些书信的日期如今被认为是形成于约公元 107—117 年间。

［87］在上文注释［85］所引用的章节中，其上下文表明这正是这样的观念。事实上“*imitatio Christi*”（“效法基督”）是伊格纳修所有著述中的主旋律之一：“变成耶稣基督的效仿者，就像他是自己的父亲一样”（“致 Philadelphians 书”中，第 7 章，第 2 节）。他还始终如一地写到“活于基督之中”（比如，“致以弗所人书”，第 20 章，第 2 节）以及“按照基督的样式而活”（“致‘Trallians’书”，第 2 章，第 1 节）。这后两者我认为极其接近于在他的头脑中所设想的这个新词“*Christianismos*”的本意。（正如 Camelot 所说，对于伊格纳修来说，“效法基督的灵性与共融的灵性彼此并不矛盾”；见 Camelot 为其版本所作的“序言”，39 页，我在这里使用的是希腊文本：《希腊文文献》，Camelot 编辑，第 3 版，巴黎，1958［载于 H. de Lubac、J. Daniélou、C. Mondésert 编辑的《基督教文献》，第 10 卷］）。

就在这本书准备付印之际，我收到了 Virginia Corwin 的新作，《圣伊格纳修与安提阿的基督教》，纽黑文，1960。该研究的第 3 部分冠名以“Christian Life”（我喜欢这个没有冠词
266 的副标题），它似乎很好地描述了“*Christianismos*”这一概念对伊格纳修来说意味着什么。如果该作者愿意接受下面这一观点，即这个术语并不是（也不能够）像它在近二三百年（见下一注释）的英语中所意指的那样所指称的是那种殉道者，而应当最为贴切地翻译为“基督式的生活”（“living Christianly”；或翻译为她所谓的值得敬重与充分完整的“基督徒的生活”），

那么，她在她的新著234页的困难就会迎刃而解。

[88] 最初发现于德尔图良那里；例如，"*Aduersus Marcionem*"，bk. 4，第6章（载"*Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, ex recensione Aemilii Kroymann, Pars III*"[《拉丁教会著作集》，第47卷]，433页，Vindobonae & Lipsiae，1906）。这段上下文并没有阐明其含义，但其与诸如"正义"这样的概念的相似性则值得关注。

[89] 最早似乎是发现于其日期无法断定但被错误地归之于公元3世纪中叶的作者塞普里安的一些著作之中："*De singularitate clericorum*"（《论圣职人员的独身》），"para. 7"及第4封书信。这些见之于"*S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia, rescensuit Guilelmus Hartel, Pars III, Opera Spuria*"（《拉丁教会著作集》，第3卷，第3部分，Vindobonae，1871），分别在181、277页。

[90] "Christendom"（德语："*das Christentum*"）一词只是希腊语"*-ismos*"、拉丁语"*-itas*"的德语对应词，并且起初也是以同样的方式加以使用的。不过，由于其社团意义如此鲜明地存留下来了，以至于现代大多数讲英语的人都把它看作是另一个不同的词语。在现代德语中，其实并没有表示"Christianity"的其他形式；奇怪的是，原来曾经是替换词的"*die Christenheit*"如今意指的是"*Christendom*"。在现代法语中，"*la chrétienté*"具有这后一种意义，这个从希腊语引申而来的词语已经变成了抽象名词（"*le christianisme*" = "*Christianity*"）。不过，这种分化只是到近现代才出现。尽管我没有系统地追溯考证过这一对词语的用法，但在近现代早期，当"*the Christian religion*"与目前的"*Christianity*"这些概念在西欧形成之际，法语的这些词语和德语的这些词语都被用来表示它所表示的意思。试举一例，加尔文就用"*le chrestienté*"来表示"*doctrina Christi*"（"*Catechismus ecclesiae Genevensis, hoc est, formula erudiendi pueros in doctrina Christi Authore Ioan. Calvino, Argentorati, 1545; Le Catéchisme de l'Eglise de Genève: c'est-à-dire, le Formulaire d'instruire les enfans en la Chrestienté... Par. I. Calvin,*

1545”［“日内瓦教会教理，即教导孩子学习基督教训的原则”］；在随后的许多版中都重复了这两个标题。我还没有看到过这些引文的法文原版；这些引文来自“*Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia ... edd. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss ..., vol. VI, p.x*”［＝“*Corpus Reformatorum*”，*vol.CXI*］）。有关德语的“*Christenheit*”，参见下文，注释［94］。进一步可参见注释［102］。

［91］同样地，否定性的陈述是不确定的，而这一点最终也有可能是站不住脚的，除非是像我已经证明的那样。这个术语并没有出现在 Ludwig Schütz 编著的这一著作中，“*Thomas-Lexikon, Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h.Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissentschaftlichen Aussprüche*”（《托马斯词典，托马斯全部著作中的术语与科学用语的翻译与解释》），第 2 版，Paderborn，1895（纽约重印本，1957）；也没有出现在下列著作的索引当中：“*S.Thomae Aquinatis doctoris angelici Summa Theologica ... de Rubeis, Billuart et al...*”，
267 第 6 卷，Taurini，17th ipm.，1922（重印本，第 4 卷，Marietti 编辑，Torino/Rome，1948—1950）。Roy J.Defarrari & M.Inviolata Barry：《圣托马斯·阿奎那“神学大全”的完全索引》，华盛顿，1956，有这样一个条目“*Christianitas* ‘3：187：1：6’”，对此我认为它指的是“*Secunda Partis Secundae*”的第 187 个问题的第 1 与第 6 款，但我未能发现第 6 款，就是在这里也不是阿奎那的原文而是对奥古斯丁的引文（参见前文，第 2 章，注释［37］）。

［92］“*Diuisiones decem nationum totius Christianitatis*”（“整个基督教世界的十个支派”）（罗马，1495 年？另一个版本是，罗马，1515 年？——“大不列颠博物馆总目录”）。这种用法亦见之于随后的世纪当中。

［93］“*Capita Christianismi, sive Catechismus fidei, expositus in scholae Tubingensis paedagogio. Cum praefatione Ioannis Brentij*”（“基督教信仰的首要信条或要理，图宾根学院编著的教科书，有 I.B. 所作的序言”），图宾根，1538。同样

地，"*The Summe of Christianitie, reduced unto eight propositions, briefly and plainly confirmed out of the holy worde of God*"。("大不列颠博物馆总目录"增加了：[伦敦，1560年?][John Rogers 著]。另一版本，1579年)。

[94]"*Catechismus ecclesiae Genevensis, hoc est, formula erudiendi pueros in doctrina Christi. Authore Ioan. Calvino, Argentorati*"("日内瓦教会教理，即教导孩子学习基督教训的原则")，1545。这同样的用语又出现在了1547，1550，1551年的版本中。在意大利语的1545年版（匿名）以及在1551年的一个不同的版本（附有加尔文的名字）中，使用的是"*...la religione cristiana...*"；从1556年开始的几种英文版本，摇摆于"*the Christian religion*"与"*Christian religion*"这样的用语之间；1594年的荷兰语版本，是类似的"*de christelijke religie*"。类似的还有西班牙语的版本（"*la Christiandad*"，1550)；尽管1559年的西班牙语版使用的是"*la religione de Dios*"。不过，1545年的法文版使用的是"*Chrestienté*"，并在1548年以及在（实质上没有什么改动的）1549年的版本中重复使用了这一词语；参见上文，注释[90]。我还没有能够看到过一本具有下列标题的加尔文的德文著作："*Von dem Heiligthumb Joannis Calvini Vermanung in welcher angezeigt wirt, wie es zu gemeinem nutz gantzer Christenheit sogar dienstlich were dass der abgescheidnen Heiligen leychnam ... Mülhusen*"，它附加上了"*sub anno*"1559，19页；载于A.Erichson编著的"加尔文书目"，柏林，1900(参见上文注释[90]所提及的《加尔文全集》，第58卷"col.475")。所有对加尔文的更大部头的著作"*Institutio*"的译本与选编本，都保留了"*religio Christiana*"这一用语或其由双词所组成的对等词，惟有1610年由Jezler所编的拉丁文节选本，在其标题中既使用了"*Christianismus*"又使用了"*religio Christiana*"这一用语。

[95]上文注释[93]提到的"图宾根教义问答"，在其前言中将自己称作"*Christianae doctrinae epitome*"。它也使用了"*religio Christianismi*"这一用语。

[96] 加尔文，1545："*doctrina Christi*"——参见上文注释 [90]。

[97] 八百或一千册"*Christianismi Restitutio*"——匿名；实际作者为迈克尔·塞尔维特——于 1553 年在法国的 Vienne 被秘密付印。这部著作被下令销毁了；据知只有三本存留于世，而塞尔维特亦被加尔文所处死。所以这部著作的标题可想而知也就不会太有影响，尽管这些观念内容也许并不是不重要的。参见：John F.Fulton："迈克尔·塞尔维特，人文主义者与殉道者；附有 M.E.Stanton 对其著作所作的书目及所知文本的调查"，纽约，1953。

268 [98] "*Vier*（后来的'*Fünff...*'，1684；'*...Das sechste Buch*'，1693）*Bücher vom wahren Christenthum*"；最初显然是于 1605—1609 年出版于 Magdeburg（我未能看到原初的版本），并在 17、18 世纪里不断重新发行。第一个英文译本（"*... true Christianity...*"）出版于伦敦，1646；另一版，1660 年？及所有四本书 1712—1714，1720，1815 年。拉丁文版（"*vero Christianismo*"），伦敦，1708。它也以冰岛语（Icelandic）出版（"*Sannur Christeñdomur*"），"*Kaupmannhφfn*"，1731—1732；亦在列特语（Lettish）等语言中出现。

[99] 理查德·巴克斯特，伦敦，1667。这样的用语也许有点儿容易让人产生误解，因为在这种意义上使用的"Godliness"一词是不同于它在 20 世纪的通常用法的；至于他命名为"religion"的东西似乎是意味着这样的某种东西，比如说对神的认识与崇拜以及对神的顺从，一种理论上的以及"实践上的兼有灵性上的"行为。至此所有这一切都是"通过'自然之光'而被启示出来的"（189 页），亦即，是"自然宗教"（"第一部分，论自然宗教，或'Godliness'"——见"目录表"）。再往后面的"*Christianity*"一词，显然指的是对基督的理论上的认识、实践上的信守与灵性上的崇拜；他亦将这称为"宗教"，亦即"这种（注：原文如此）基督宗教"（在整个第二部分中，是这个术语而不是"*Christianity*"在行文中实际上据有主导地位）。他将此称为"超自然启示"（见"目录表"）。人

们可以将其与这同一位作者更早的一部著作加以比较:"*True Christianity*; *or*, *Christs absolute dominion and man's necessary selfe-resignation and subjection*. *In two Assize sermons preached at Worcester*",伦敦,1655(另一版本,1666);在这里,"*Christianity*"一词很明显地概念化的是一种个人性的关系,甚或也许是人所做的和基督所做的某种东西(也许在这里还留有一些动名词的遗痕)。

巴克斯特1667年的著作完全是一部护教学著作,其问世的年代也极为接近于非个人化趋势开始的年代。其完整的书目标题是:"*The Reasons of the Christian Religion*. *The first part*, *of Godliness*: *proving by natural evidence the being of God*, *the necessity of holiness*, *and a future life of retribution*; *the sinfulness of the world*; *the desert of Hell*; *and what hope of recovery mercies intimate*. *The second part*, *of Christianity*: *proving by evidence supernatural and natural*, *the certain truth of the Christian belief*; *and answering the objections of unbelievers*"。

[100] 例如,在Arndt(上文注释[98])的译本中,亦包括约翰·卫斯理所做的一个节选本(1815年)以及卫斯理的其他一些著作。他的"*Scriptural Christianity*: *a sermon preached August* 24, 1744 *at St*. *Mary's Church in Oxford*, *before the university*",作为一本售价两个便士的小册子发行了半打以上的版本;引人注目的是,神秘主义者William Law的"*A Practical Treatise upon Christian Perfection*",在由卫斯理所做的节选本中被冠名为"*The Nature and Design of Christianity*"(伦敦,"*ca*. 1760")——亦即,是关于"基督徒的生活";这不是一种宗教的名称而是一种生活的名称。不过,在这个时候,这个术语还没有被广泛地确定为指称的是一种理论性的教义表述。然而,"Practical Christianity"这一用语倒是值得慎重的考虑——我们的思维往往会被这众多的词语用法弄得麻木不仁,以至于我们很少会停下来反省一下在这一处境中正在被命名的究竟是什么样的东西。譬如,可以注意一下这个标题:"*Practical Christianity*; *or*, *an account of the holiness*

[*sic*] *which the Gospel enjoyns...*"，伦敦，匿名［实际上是
269 Richard Lucas]，1681；第 7 版，1746。而一本匿名出版的法文著作的标题"*La practique de la religion chrestienne*"，在被翻译成荷兰文时变成了"*De Oefening des waare Christendoms*"，1687。

［101］这持续不断地出现在 18 世纪的书目标题中，但在 17 世纪也存在着诸多实例。例如，"*Les solides raisons* [*sic*] *qui établissent les veritez du Christianisme*"，匿名，巴黎，1686。在下面这个标题中所出现的"包含"（"contain"）一词也是具有启发意义的（作者是 Dromore 的一位主教）：George Rust，"*A Discourse of the use of reason in matters of religion, shewing that Christianity contains nothing repugnant to right reason*"，伦敦，1683。当 Arndt 说到"*Christenthum*"时，他并没有意识到什么事情能够"包含"某种东西（例如，一个命题）。

［102］"*The reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*"，匿名出版，伦敦，1695。第二年的法文译本显然还没有为这个名词做好准备；所以这个译本的标题为："*Que la religion chrêtienne est très-raisonnable telle qu'elle nous est representée dans l'écriture sainte... Traduit de l'anglois*"，阿姆斯特丹，1696。然而，在几十年间，"*le Christianisme*"就在法语中变得相当流行了。我认为也许正是在 18 世纪里，在法语中确立了现今在"*christianisme*"（英语："Christianity"）与"*chrétienté*"（英语："Christendom"）之间的区别。参见上文，注释［90］。

［103］"*Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*"，伦敦，1730。［作者是马修·廷德尔，尽管它最初是匿名出版的］。它在三四十年间引发了数十种答复；它本身在几十年里也出版了十余个版本，并在那个世纪末仍在重新出版发行。

［104］"*Christianity a Doctrine of the Cross; or, Passive obedience under any pretended invasion of legal rites and liberties*"，伦敦，1691。"大不列颠博物馆总目录"标出：［John

Kettlewell 著]。

[105] 在诸多实例中有：Benjamin Andrews Atkinson，"*Christianity not older than the first Gospel-promise. In answer to a book entitled, Christianity as old as the Creation*"，伦敦，1730。还有："*Christianity distinct from the Religion of Nature, in answer to a late book entitled, Christianity as Old as the Creation*"，3 部分，伦敦，1732（署名为 "Phileleutherus Christianus"，实际作者为 Thomas Broughton）。人们还可以注意到有许多文献涉及的是，"基督教是"（或，不是）"建立在论证的基础上的"："*Christianity not founded on Argument; and the true principle of Gospel-evidence assigned: in a letter to a young gentleman at Oxford*"，伦敦，1741（匿名；实际作者为 Henry Dodwell the younger）。

[106] 见上文，注释 [41]。

[107] 这是指 1960 年 6 月在英国伦敦 "大不列颠博物馆总目录" 中列在这三个标题之下的那些条目。在这里共有 639 个。
270 (如此加以列出的著作主要是那些最初属于匿名出版的著作)。这些条目是按照字母顺序加以排列的；我按照年代顺序对它们重新进行了排序。显然这种选择并不是没有重心偏向的。其偏向有利于那些英语的、在伦敦出版的条目（全欧洲所有重要的著作都包括进来了，但来自伦敦的那些往往属于较不主要的）。其他的因素也肯定在其中发挥着作用，例如匿名性这一点。然而从总体上讲，我认为在这一选择中这些形式的分布也许是具有典型性的。我所获得的数字以及我据此所列出的图表如下：

	15 世纪	16 世纪	17 世纪	18 世纪	19 世纪	20 世纪到 1950 年止
(a) CHRISTIAN FAITH	2	19	5	3	20	3
(b) CHRISTIAN RELIGION		17	42	76	38	5
(c) CHRISTIANITY		4	15	159	186	45
(d) 共计	2	40	62	238	244	53
各项指标所占百分比：						
(a) CHRISTIAN FAITH	100	47.5	8.1	1.3	8.2	5.7
(b) CHRISTIAN RELIGION		42.5	67.7	31.9	15.6	9.4
(c) CHRISTIANITY		10	24.4	66.8	76.2	84.9

对15世纪来说，这个数字由于太小而显得无足轻重，但它与人们从其他渠道（参见前文，第2章）所获得的有关中世纪的情形极为一致，故而也没有什么理由拒绝它。

［108］在位于“Christian Religion”这一标题下的条目中，约有略低于3/4的条目，亦即在178个条目中有131条被证明是属于英文书目的标题。这其中，最早的是1570年，最迟的不带冠词的条目是1695年。如果人们把这些从1550年至1750年的英文书目标题，按照每半个世纪为一组的标准加以排列组合，那么就会得到下面这一组数据：

	1551—1600年	1600—1650年	1651—1700年	1701—1750年
CHRISTIAN RELIGION	8	24	4	无
THE CHRISTIAN RELIGION	1	无	9	40

这就是说，这种向非人格性特征的转变发生于17世纪后半叶。

［109］我自己所收集的有关书目标题（参见上文第2章注释［64］）——尽管它所有的条目都可以合并到前一注释所提到的属于17世纪的那一集合当中——亦包括有许多来自早期的条目（直到1700年），而很少有来自这一时期之后的条目。基于同样的标准对其内容加以分析所产生的结论，亦极其类似于我们在上面两个注释中所获得的结果。

［110］卡尔·考茨基，“*Foundations of Christianity: a study in Christian origins, authorized translation from the thirteenth German edition*”，21、9页，纽约，1925。类似的历史性的或经验性的定向是显而易见的，在下面这一引文中也是毫不含蓄的：“在这篇论文中，我将按照基督教在俄罗斯人民的生活中，曾经所是，和仍然所是的面目，而不是按照某些现代神学家或哲学家的观念而言它应当所是的面目，来加以探讨”——Julius F.Hecker，“Christianity and Communism in the light of the Russian Revolution”，载John Lewis，Karl Polanyi，Donald K.Kitchin编著的“*Christianity and the Social Revolution*”，297页，伦敦，1935。

271 [111] 不过，奇怪的是，在19世纪早期，生活在加德满都的英国居民，在向"伦敦皇家亚洲协会"提交的有关他对自己身边之宗教生活的观察报告中评论道"在我的纪录中，我一直努力在将是其所是的佛教（在尼泊尔）与应当是其所是的佛教区分开来"——Brian Houghton Hodgson，"*Sketch of Buddhism, derived from the Bauddha Scriptures of Nipál*"，载"大不列颠与爱尔兰皇家亚洲协会论文集"，231页，第2卷，伦敦，1830。

[112] 有关在19世纪早期欧洲缺乏对佛教这一传统之了解的情形，可参见上文，注释［37］。而对于基督教这一传统的历史情况，西方世界自然就所知甚多，但佛教世界对于其自身的历史则只有为数寥寥的一点儿知识。然而，无论是西方还是东方都没有一种与今日相当的，建立在了解与批判基础上的那种历史与发展的意识。随着这种新的客观的与动态的（存在性的）意识的出现，诸如"基督教"、"佛教"及其他宗教这样一些观念，对于参与者来说就进一步具有了一种理想主义的或者唯心主义式的意义；人们可以看到这种概念性的定向在19世纪与20世纪之初逐步传播到了世界各地。我们在上文（第2章，注释［156］）注意到了费尔巴哈在1841年（莱比锡）的著作"*Das Wesen des Christenthums*"（《基督教的本质》）。在时隔半个世纪之后，一位著名的基督教神学家采纳了相同的用语来为他的一部极具影响的著作冠名：阿道夫·哈那克，"*Das Wesen des Christenthums*"（柏林，1900）。（这部著作在随后的30年里出版了14个版本，它还被翻译成了其他13种语言予以出版，我没有考察这些译本的标题或冠名情况，但在由Thomas Bailey Saunders所翻译的英文译本中，其标题为"什么是基督教?"，伦敦与纽约，1901，随后重新发行多次；参见下文，第5章，注释［37］)。在这部著作之后不久，就出现了Leo Bäck，"*Das Wesen des Judentums*"，柏林，1905（德文第6版，法兰克福，1926。英译本：Leo Baeck，"*The Essence of Judaism*"，Victor Grubwieser & Leonard Pearl 翻译，伦敦，1936）；P.Lakshmi Narasu，"*The Essence of Buddhism*"，1907（我只看到过它的第2版，即"修改与增订本"，

［印度］马德拉斯，1912)。(颇有意味的是，这最后一位作者，除了是以一种欧洲语言来写作之外，还在他的“按照现代知识来阐明佛教”的“序言”中提到了，在欧洲和美国对于佛教的关注以及“我的佛教‘现代论’”——vii～viii、viii、x 页)。至于由一位面向西方的印度人所撰写的题为“*Essence of Hinduism*”的著作，可参见下文，第 5 章，注释［47］。

［在写下这些内容之后，我发现，就基督教的情形而言，这些观念并不是没有受到过那些更深入地沉浸在 19 世纪的历史主义之中的思想家们的质疑：恩斯特·特洛尔奇（Ernst Troeltsch)，“*Was heisst ‘Wesen des Christentums’?*”（《什么是“基督教的本质”?》)，载“*Die christliche Welt*”（《基督教世界》)，1903；重印于“*Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch*”，第二卷，(1913)；图宾根重印本，1922，376～451 页（参见，该作者在这一卷著作中的其他论文)。亦可参见，Heinrich Hoffmann，“*Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie*”（《启蒙运动神学对基督教本质的探求》)，载“*Harnack-Ehrung: Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage* (7. *Mai* 1921) *dargebracht von einer Reihe seiner Schuler*”（“哈那克纪念论文集：其学生们向老师敬献的‘教会史研究’，以祝贺他的 70 寿辰［1921 年 5 月 7 日］”)，莱比锡，1921，353～365 页；William Adams Brown，“*The Essence of Christianity: a study in the history of definition*”（《基督教的本质：对其定义史的研究》)，纽约，1902］。

第四章 伊斯兰的特殊个案

一

80 到目前为止我们还没有涉及伊斯兰的情形。这个特殊的案例之所以被留下来作单独的处理，是因为它既异乎寻常又错综复杂。它在某些方面有别于其他的案例，而在另外一些方面又与它们有相似之处。它对于这两个方面而言都是富有启发性的。

我们可以首先来考察那些不同之处，因为它们更为接近于事物的表面。第一个可以观察得到的现象就是，在世界所有的宗教传统中，伊斯兰的传统可能是惟一一种拥有一个与生俱来的名称的传统。“伊斯兰”这个词语就出现在《古兰经》当中[1]，而穆斯林也坚持使用这个术语来指称他们的信仰体系。正如我们已经部分性地看到

的[2]，与在其他宗教社团那里所发生的情形相反，“伊斯兰”并不是一个由局外人所发明的——而那些局内人由抵制到不予理睬再到最后接受的——名称。恰恰相反，正是他们自己在宣扬它，并将它传授给了其他的人。事实上，穆斯林极其热衷于说服世界上其他的人，放弃使用他们为这一“宗教”所自发性地形成的那些名称（例如“穆罕默德教”，“Muhammadanism”），而采用这一正当的同时也是为他们所欣然接受的名称。

81 而且，他们断言，以这个名称来指称他们的宗教体系，不仅有穆斯林和其传统的认可，而且还有神自己的恩准。按照他们的描述，神曾宣告道：“今天，我已为你们成全你们的宗教，我已完成我所赐你们的恩典，我已选择伊斯兰做你们的宗教。”[3]同样地，还有记载说：“真主所喜悦的宗教，确是伊斯兰教①。”[4]这些经文章节——我们将在后文对它们重新加以仔细地考察——对许多穆斯林来说就是根本之所在。神圣认可的担保或确据不可能比这更为直接、更为明确了。

其次，我们还可以注意到一个更深一层的问题，对此，上文所引述的《古兰经》经文也说明了这一点。这就是，自伊斯兰出现以来，事实上是在伊斯兰出现之前不久[5]，在阿拉伯语中就已经具有了一个看来是颇为接近于西方的“宗教”这一词语的对应性的术语和概念。实际上这个词语——即“*dīn*”——是在它的西方对应词的所有意义上被加以使用的。它具有个人性的宗教的含义：各种古典词典都以“*wara*ᶜ”，即“虔敬”来作为它的一个对等词，这是一个从来都不可能具有一种体系性或社团性的意义的词语，也是一个不可能拥有复数形式的词语。然而，它也具有一种特定的宗教体系，一种有别于另一种的“宗教”这样的意义。在这种意义上，它又拥有一种复数形式（“*adyān*”）。这种复数形式并未见之于《古兰经》当中，但却是传统性的用法。此外，这个词在其体系性的意义上，无论是就其理想性的意义而言还是就其客观性的意义而言，既可用以指称自己的宗教亦可用以指称他人的宗教，亦

① 按照英文此处似应译为“确是伊斯兰”，因为这里所使用的术语是“Islam”而非“Islamism”；本书作者认为这两者相去甚远。

可被用以指称那真正的宗教和虚假的宗教。

事实上，这两种含义可以被同时使用。穆斯林会引证那些出自最早时期的古典经文来肯定“穆罕默德的宗教［是］人类各种宗教中最好的”[6]。我在前面已经指出，这样一种概念是不同寻常的，尤其是对于早期而言。在拉丁语中，正如我们所看到的，复数形式的“宗教”（“*religiones*”）是常见的，但它所指的是仪式和礼仪，并且这种复数形式通常都是与一个特定的神一起使用的。基督教的拉丁语著者用这种复数形式来指称的是，那种在今天也许会以单数形式被称为希腊—罗马世界的异教（或教派膜拜）的东西；当然他们也用这种单数形式，有时亦用其复数形式，来指称他们自己的基督教仪式或崇拜。[7]不过，我却从未遇见过这样一例情形，即那个时代的基督教作
82 者会使用一种复数形式，来集体性地和同时性地指称他自己的以及外人的诸宗教体系。“基督教是世界诸宗教之一”的看法——正如我们在下一章中将要看到的——还仍旧是一种受到抵制的观念。就我所能发现的而言，没有哪一位早期教会教父能够以这样一种方式来概念化他的处境。倘若要这么做就会涉及这样一种观念，即存在着一系列本质上是属于同一类的现象。只有在它们当中，某一类才能被断定为是最好的——正如在上文所引述的阿拉伯语经文中的情形一样；但它是那一类中最好的，而不是某种自成一类的（“*sui generis*”）东西。[8]

返回到阿拉伯人的单数形式，“*dīn*”。我们可以看到它最终是在两种意义上被用以指称一种类属性的普遍事物，即对个人的宗教性或人的一般的虔敬感的概括以及对作为意识形态性的或社会性的结构的各种体系性的宗教的概括。[9]

所以，穆斯林的世界明确无误地意识到了它称之为，并且也认定它应当称之为，一种宗教的东西——即作为其他各种宗教之中的一种；但就它自己的情形而言则是一种由神所赐予的东西。而且，它强调的重心在于将这种宗教命名为“伊斯兰”，并认定是神自己如此这般地命名了它。

为了不使对它是被如此命名的体系性的宗教这一点产生任何怀疑，我们还可以注意到，穆斯林将“*niẓām*”即“体系”一词与“伊斯兰”一词连在一起使用的做法。这在乌尔都语

（“Urdu”）中是相当流行的[10]，但它也得到了阿拉伯世界中的宗教领袖们的肯定。[11]

西方之采纳“伊斯兰”这一术语来命名穆斯林的宗教是一个仍在持续之中的过程。它只是肇始于较为晚近的时期。因为经过更仔细的考察可以发现，在这一实例中，局外人也同样为这一体系发明了一个名称并应用于了它，而那些局内人也同样地进行了抵制。不同之处在于他们的抵制如今被证明是成功的。西方之认识到——通过西方人的探险——印度与中国的宗教社团以及它们的传统只是在相当晚近的近现代，而它之对于伊斯兰的社团与传统则从一开始就有着直接的接触与冲突。欧洲已经完全地意识到了它如今称为伊斯兰的东西。不过，长期
83 以来，它并没有意识到而且肯定也没有使用过这个名称。准确地讲，由于概念是与认知相关联的，所以人们应当说欧洲所意识到的只是穆斯林的社团。它只是在非常有限的程度上，而且还是相当模糊不清与扭曲失真地，了解到了它的各种方式与观念。

在中世纪时代，欧洲人通常的做法是将他们称为撒拉逊人（“Saracens”）的教派或异端。[12]在文艺复兴和宗教改革之后，当“宗教”（“*religio*”）这一术语在这一方面开始流行起来的时候，人们也可以看到这样的一些用语，譬如“撒拉逊人的宗教”以及如今的“鞑靼人的和突厥人的宗教”等。[13]更为非个人性的用法——即用一个形容词来代替一个命名这些人的名词——则是人们在启蒙运动中所看到的像“穆罕默德的宗教”（“Mohammedan religion”）一类的指称。[14]正如我们在早先所看到的，这种体系性的术语“穆罕默德教”（“Mohametanism”）在英语中出现于 1612 年，而“Muhammedrie”这一指称则出现于 1613 年；这比那些类似的指称东方其他体系的命名要早了两个世纪。[15]但奇怪的是，在英语中“伊斯兰”最初所指称的是“穆斯林”：“伊斯兰们，就是‘普世的’或有正确信仰的‘穆斯林’”（1613 年）[16]；这种用法一直持续到了 19 世纪：“你是……一个持有你的信条的伊斯兰”（1814 年）。[17]

各种其他的指称这一社团之追随者的名称——主要是西方

的"Muhammadan"这一术语或者他们自己内部的"穆斯林"这一术语的各种变化形式——亦出现在了近现代相当早的时期[18]。

在18世纪，还引入了"伊斯兰教"（"Islamism"）这样一个术语[19]；它在现代法语中还仍在使用。[20]我们将在后文通过推论可以看到，这么做是具有一定的有效性的，尽管它现在在我们看来有些笨拙或不便。

在19世纪和进入到20世纪之时，在英语中主要的术语是"穆罕默德教"（"Muhammadanism"：在拼法上的一种令人愉悦的变化形式），它成了各种图书馆目录、百科全书词条、书目标题以及诸如此类事物的一种公认的主题检索条目。在当代，主要是自"第二次世界大战"以来，这一术语在欧洲和美洲正在逐步让位于"伊斯兰"这一术语。[21]这种变化部分地是由穆斯林自己推动的，部分地则是由那些曾生活在穆斯林当中的西方人以及特别是由东方学学者们所促成的。其间的理由
84 可以简洁明了地归之于这是一个由穆斯林自己所使用的专有名称。因此，外人之使用这一名称，既是出于更为客气的考虑又是出于更加准确的要求。[22]

这样，我们可以认为，伊斯兰传统在拥有它自己的名称上看来是独一无二的。倘若我们的整个论证是有效的话，那么人们就必定会认为这一点并非是无关紧要的。我们因而也许会发出这样的询问："为什么？"为什么它是这普遍规则中的一个例外？这个特定的宗教社团在这一点上有别于所有其他的社团这一事实到底意味着什么？

我相信这个问题确实是意味深长的。对此我认为可以作出两个基本的考虑。

首要的一个考察或许是一种反问：为什么不是这样呢？在人类宗教史的比较研究中，一个首先需要承认和严肃对待的事实毫无疑问地就是，各种宗教传统"是"互不相同的。它们不仅在细节上而且在基本的定向上都是不尽相同的。每一种都是独一无二的。每一种在一些颇为基本的问题上，对人们从其他传统中抽象概括出来的一般原则来说都是一个例外。基督徒在很多时候曾付出了大量的精力和心血来坚持基督教是独一无二

的，或探究它是否是独一无二的。它当然是独一无二的，每一种宗教传统都是独一无二的。每一种都以一些相当特殊的方式是独一无二的。在这种比较研究中，首先需要抛弃的一个幻觉，就是设想所有的传统都具有一种特定的形式，都是在同一个旋律或主题下的不同的变化形式。人们必须要认识到——而这并不总是一件轻而易举的事——它们并不仅仅是提出了不同的答案，它们往往也是在探询着不同的问题。

人们也可以认为，伊斯兰也许事实上就具有这样的特征，即它绝无仅有地坚持它自己是一个一致性的和封闭性的体系，是一个在这尘世世界中的社会性地、法律性地，甚至也是政治性地组织化的实体，并且它之作为一个理想或理念也是一个意识形态性地组织化了的实体。这可以被正确地看作是，与任何其他的宗教群体所拥有的自我意识相比，它具有一种更为深刻的和更具模式化的自我意识——尤其是对于那拥有其主导性的律法（“*sharī‘ah*”）概念的恪守于正统之道的伊斯兰来说更为
85 如此。[23]如果是这样，那么苏非派神秘主义者在千百年来所强调的问题之一，就可以被看作是在上述方式之外的一种选择或对上述方式的一种补充——如果不是对它的抗议的话，那么至少也应被看作是对一种较少非个人性的、较少形式化的伊斯兰概念的见证。

至少，有一点是相当清楚的，或者说是相当易于表明的：世界上各种宗教传统之间的不同，在实际上已达到了这每一种传统都可以将自己表现为一种组织化的和体系化的实体的程度。如若是这样的话，那么这其中的一种就有可能是，也必定是，最具实体性的。人们因而可能会认为，伊斯兰就是这样的一种传统，它也的确如此。

了解印度的人都明白，基督教的和伊斯兰教的理想比信奉印度教的印度人的宗教定向所能够珍惜的理想要更具连贯性和一体性。同样地，也正如我们所看到的，中国的“三教”与穆斯林或西方人通常所能够理解的情形相比，要更少地具有独特性，更少地具有相互排斥性，也更少地具有固定的形态。人们还可以认为，伊斯兰的传统与基督教的传统相比甚至要更为“有形”——如果人们使用这样一个术语的话。因而，如果说

世界宗教生活的诸形式互不相同这一点是正确的话，那么人们就可以以此作为观察的基点，而发现伊斯兰比世界上其他所有那些重大而活生生的信仰都更为具体化。

我们的第二个考虑是出自另外一个序列。它是历史性的。如果伊斯兰的传统不论是对其追随者来说还是对某些旁观者来说都比其他的传统表现得更加具体化的话，那么人们也许就会追问这一切究竟是怎样形成的。调查表明，就像世界上所有其他的事物一样，这里也存在着一个这一情形逐渐演变成这样的历史过程。实际上，我发现了三个历史过程。千百年来，伊斯兰的世界被证明为一直是这三种具体化过程压力之下的对象。

对这些过程的考察不仅有助于说明和澄清我们所注意到的这种独特性，而且还能揭示出这种独特性并非是像乍看之下那样具有那么深的根基或那么多的本质意味。历史考察表明，穆斯林并非是像谜一样地神秘莫测地有别于我们其他的人，而是同整个人类一样具有同一类的发展——尽管人们曾预期他们会
86 有他们自己独特的方式。事实上，人们发现他们那相当特殊的具体化趋势这一特性，是与他们在世界历史图景中的特定处境这一特性密切相关的。那使得穆斯林与其他群体迥乎不同的事实也正在于，那在类属性上使得他们与其他群体保持着相同性的那一事实；也就是说正在于，他们是在具体与特定的历史处境“这一永恒的形式”（“*sub specie aeternitatis*”）下生活着的人。

对伊斯兰的演化产生了影响的第一个具体化过程是一个相当漫长的过程。要理解它，人们就必须要返回到中东的历史当中，并需要意识到那些与其主要的后果相比一般说来较为不易为人所知的趋势。对它们的探查将被证明是大有裨益的，它不仅有助于阐明伊斯兰的传统，阐明它由以生成的那种处境，而且也有助于人们理解世界宗教的情形。因为正如我们将要看到的，中东前伊斯兰时期的发展，为世界上大多数宗教的历史都确定了一个发展的处境。它们可以部分地阐明人类主要宗教传统之分化的形成。的确，对这一点的认同，也就使得形成一种统一的世界范围内的人的宗教史观，具有了最初的可能性。

伊斯兰的传统从历史上讲是世界各主要宗教传统中最年轻

的。[24]它是在一个我们所说的体系性意义上的——即已组织成了一些独立的实体的——宗教社团已经相当明显的世界里，由穆罕默德所宣告的并为其早期的追随者所接受的。犹太教与基督教的自我意识其时已经变成了公认的事实，而他们这些群体的存在也已经成为了这一地区既定视阈中的一个组成部分。我们已经看到，在这些群体中，形式的概念化在此时还远未达到其后所发展到的程度和规模。然而确定和标示各种宗教群体的创新发明则已全然确立，这可以将那些具有共同宗教忠诚的人与他们生活于其中的其他的人区分开来。我们曾看到，当教会在地中海世界里兴起的时候，它曾是一种全新类型的宗教形式。一方面是它的宣教热情，是它对来自各种传统背景以及各
87 个地区的个人的开放性，另一方面则是它对那些没有加入它的人的断然的形而上的拒斥；这两个方面在那时的社会里构成了一种崭新的现象。大致是与此同时，罗马帝国将犹太人强行驱逐出了他们的故国家园，然而他们作为一个四散飘零的但却仅仅凭借其信仰体系的纽带而在宗教上保持着完整性的社团而继续存在着。这也是一个崭新的现象。独立的宗教社团已经诞生了。

而它也已经被注意到了。

到穆罕默德的时代，这些发展不仅对阿拉伯半岛已经开始产生一定的影响——对其更为警醒和敏感的那些头脑来说已经开始产生相当重要的影响，而且它们还深深地沉淀在了诸如埃及和叙利亚这些更为城市化的地区的人的心理底蕴之中；而新出现的穆斯林社团的历史，在其形成期的那些世纪里则是以这些地区为其中心的。此外，随着它的进一步东扩，在其生活和思想这一领域中还出现了进一步的、更加复杂的演化。在穆斯林自阿拉伯半岛携带其新的讯息所进入的那些地区，同时也是他们建构其早期的精致化或复杂化的那些地区，不仅“犹太—基督教的”发展是重要的，而且其他传统、其他社团的那些发展也同样是十分重要的。事实上，人们可以看到，甚至是阿拉伯人生活的一些层面也已经卷入到了这些新的来自东方发展的某些旋涡之中；这早在穆罕默德的时代就已经开始了。

对这整个发展的探究会把我们带入到一个文化传统当中：

它主要是以伊朗和“底格里斯—幼发拉底河”流域为其中心的，这一地区许多世纪以来一直都保持着宗教性的与理智性的旺盛活力。它在整个人类宗教历史的长河中所发挥的具有构成性的作用要远远大于我们通常所认识到的程度，其深远的影响也已远远地超出了它自己的边界。因而我们必须要对它作出一段集中的考察。

二

在中东的宗教与文化历史中，几乎是人们愿意追溯多远就可以追溯到多远。我们在此必须要回溯到在穆罕默德之前大约一千多年的时期，回溯到具有极大创造性的伊朗人的运动的发
88 源处；这个起点不知是正确地还是错误地是由查拉图斯特拉(Zarathushtra）这个谜一样的但却是强有力的人物所象征着的。[25]受到一种对神、对人以及对世界的新领悟的激励，他开始对任何愿意倾听一种新颖的、动态的看法与观点的人宣扬他的所感所悟。他将这世界看作是在善与恶之间的一场巨大而绝对的冲突或斗争。他把人看作是一种自由的道德动因，其生命通过积极地参与到这种斗争中而被赋予了宇宙性的意义；因而人也是与那惟一的、伟大的、超验的，然而又是与人息息相关并关注着人与万物的神处于直接的联系之中的。

查拉图斯特拉并没有宣扬“一种宗教”。他所知道的惟一的宗教传统与实践，正是他满怀激情地——来自于他那活生生的信仰（他的确是在宣扬信仰[26]）——予以抨击的对象。他所认识到的神以及那要求并获得了他无条件的信守与奉献的振聋发聩的诫命，与这一切是南辕北辙的。

他没有“创立”“一种宗教”。然而，他的感召与鼓舞却绝对没有失落。他所提出的观念——借此他概念化了他的信仰，他所传达的那尤为独树一帜的道德热忱以及特别是他看待这世界的方式——借此形式他为这种热忱赋予了分析性的意义，所有这一切都深深地打动了他那个时代以及其后许多人的心，并

被人们深深地珍藏在记忆之中。

在世界的这一区域里随之兴起的种种潮流、汇流与逆流当中，出现了一系列在人类随后的历史中具有重大影响的观念和看法。

那些使用“世界诸宗教”这一概念的人往往会将它看作是这些宗教中的一员，并从 19 世纪晚期起为它赋予了“琐罗亚斯德教”（“Zoroastrianism”）这一名称。[27]它在今天被认为是由主要存在于印度的一个为数甚少的社团所信奉的宗教。说这实际上是一个过于简单化的解说并不是对这个群体的什么贬毁。在从查拉图斯特拉到萨珊王朝（“Sasani Empire”）晚期大约一千多年的时间里（大致相当于基督出生前后各六个世纪的时期），波斯人及其近邻们在宗教领域中的创造性，在近现代世界里的反映、呈现与影响，其规模与程度比这样一种分析所表明的要大得多。

89 用另外一种方式来表述这一问题就是，这些人以比我们根据祆教徒，或根据一些现今已暧昧不明或了无生气的“宗教”譬如“曼达派教徒”（“the Mandaean”）和“摩尼教徒”（“the Manichee”）所能理解到的要多得多的创造性，参与了我们所有人都隶属于其中的那整个人类的宗教史。因为它除了首创了一个在这些群体中变得具有自我意识的传统之外，这种社会背景对于在以后具有更为蓬勃的发展并成长为主导性社团的那些传统来说——尤其是犹太教的、基督教的、伊斯兰的以及我们今日之马克思主义运动的，在其内容特别是在其形式的发展演化中发挥着一种根本性的作用。在此可以罗列出一系列的内容诸如宇宙性的二元冲突论（它被马克思所复活[28]）、天堂地狱观、魔鬼论、天使论以及在某种程度上的弥赛亚主义[29]（“messianism”），此外还包括一种有组织的宗教社团这一现象和体系性的宗教这一概念，等等，都可以被看作是与这一传统密切相关的贡献。

在这种历史性的问题之外，这里还为由我们这整个探究所引起的那些理论性的问题提供了一个绝佳的“场所”。因为人们有可能会撰写一部在人类之中有关查拉图斯特拉的（更好的是：“查拉图斯特拉——暨——摩尼教的”，或“前伊斯兰时期

的波斯人的"）宗教性的直至今日的、重要的发展演化史。然而，这种发展并不只是具有一个有组织的实体或概念化的体系这一形式。[30]它是真实的。它在世界史中曾经发挥过并在今日仍然发挥着一种极其重要的作用。[31]然而它并不是一种"主义"、"学说"或"教"。

这种发展无疑地既不是直接无碍的亦不是精确不爽的。那些影响既不完全是一边倒的亦不是清晰明了的。"影响"一词在某种程度上是会引发偏见的：说到一个群体、一个传统，特别是一种"宗教"对另一种的"影响"，就已经意味着，这双方在某种意义上在其主张上是彼此独立的——然而它们实际上并非如此。例如，人们就常常断言，在基督教时代刚刚开始之前与之后的几个世纪里，希伯来人的宗教受影响于或吸收了某些源于波斯人和美索不达米亚人的因素。如果人们能够采用这样的言说方式也许能够更加充分地表达这些事实，即在某一地区内，某一特定群体的宗教生活的发展[32]，不能仅凭其自身来
90 加以阐明，而只能是将它置于那更为广阔的区域的处境之中，置于它是其中的一个参与者的包括宗教史在内的整个历史之中。（我们将在后面的一章再来考虑，如何能够对这种过程最好地予以概念性的分析——依据我们的评判，采用个人性的术语）。

基督教会的兴起其情形可以说是与此大体相似。在我们对拉丁语的"宗教"（"*religio*"）这一概念的探究中，我们曾看到那正在兴起的教会在地中海世界里代表了一种新型的现象；它在许多方面都是新颖独到的，其中之一就是对"非此即彼性"的强调。它在这一点上也并不是绝无仅有的：在那个时代以及在世界的那个地区，还兴起了具有类似形式的其他运动。不过，我们在那时并没有追问这种性质，这种新颖的有关一种宗教社团的概念，是从哪里出现的。这个问题就其历史的与神学的方面而言是极为复杂的。关于前者，只需指出下面这一点就足够了，即在犹太社团成员已经成为那个时期的中东世界的更为广阔的潮流之中的参与者以后，那些明显与此相关的因素则是流行于犹太人社团及其周遭环境中的那些观念。它们包括诸如个体不朽与拯救、审判日以及其他的一些观念；而与我们当下所考虑的问题尤为相关的则包括这样的一种看待这个世界

的方式，即将人类看作是区分成了（形而上地）两大相互对立的群体。“好人”与“坏人”、获救的人与受罚的人、一种由自愿性成员所组成的组织（一个人要么属于它，要么不属于它）——这些都是其基本的观念。在其历史的兴起过程中，波斯人的二元冲突论作为一种宇宙性的公设而发挥了一定的作用。[33]

不过，这些概念的进化仍在继续当中。而且，它的继续发展并不是以那些完全平行于西方与中东的方式来进行的。在西方，教会的成长最终不仅对形形色色的本地性的宗教传统取得了胜利，而且最终也对那些来自波斯的与此大体相仿的新的体系化的“入侵者”譬如密特拉崇拜（“the cult of Mithra”）取得了胜利。我们在前文已简略地追溯过这一发展历程，即在一系列漫长的世纪里，在同诸多其他因素比如理性主义之兴起的
91 交互作用下，从体系化的社团这种事实和观念中，最终才诞生了作为一种体系性的实体的“宗教”概念。

在更东部的地区，正如人们可能预料到的，这种发展与此有些不同。

从宗教上讲，突出的差别在于基督教会在东部地区的发展是在这样的一种环境里进行的：在其中，其他那些大体与之相仿的宗教生活模式，也处在积极的发展之中，它们并没有被取而代之。特别是，一种来自印度的佛教徒的社团正在建立之中——尤其是在“巴克特里亚”（“Bactria”，即“大夏”）地区；更为引人注目的则是，活跃的“美索不达米亚—波斯人的”传统以旺盛的、持久的创造性正在谱写着新的篇章——当然也带有主要的希腊化的影响。

而教会在西方所遇到的与这些或与它自己旗鼓相当的势力，则只有希腊人的哲学传统和罗马人的国家体制。对于这些它并没有取而代之。基督教与这两者及其后继者的关系曾经是并一直是极其复杂的。我们只需注意到这一点就可以了：在西方最终的结果则是形成了一个双重的或多元的社会——它如今将宗教看作是一个因素，而将这些具有其他来源的因素看作是与它并行的因素。而在中东，则出现了（其间的差别是具有根本性的）一种“诸宗教”的多元主义或多元论。（西方以及整

个世界，只是到近现代才进入了或正在进入这一类型的处境之中。）

西方文明因而也就是由两个传统所组成的，一个是来自希腊罗马，另一个则是来自巴勒斯坦。它们一同发展着，时而和平相处，时而矛盾冲突，并常常是相互渗透的。但它们却从未融合在一起。这已引发了诸多的后果。[34]其中同我们的探究相关的一点是，在西方，人的生活的源自前者的那些方面，并没有被包括在西方的“宗教”概念当中。[35]

在我们对西方各种发展的考察中我们并没有指出这一点，更不用说去强调它了，因为在西方人的思维中已深深接受了
92 它，似乎它是一种不证自明或“自然而然”的事情。宗教与哲学是两种判然有别的事物；宗教与国家乃至在“世俗”这一标题之下的整个社会生活领域是两种判然有别的事物；所有这一切，对大多数西方人来说与其说是一些信念不如说是一些先决条件或预设。不过，如能承认这是具有至关重要的但却是特定的意义的一种地区性的发展，也许更为符合现实的情形。

这种在一个世俗的社会领域与一个宗教领域之间的区分，并不完全为亦拥有一种“宗教”概念的伊斯兰世界所分享。显而易见，不论是这种区分还是在哲学与宗教之间的区分，都不可能为那些在其生活中缺少这后一种概念的人类中的大多数所持有。人们可能会发现这两种区分对他们理解这各种文化而言是不恰当的甚或是误导性的。例如，在宗教与哲学之间的区分对于印度的历史来说很明显地不相适宜的。而在宗教生活与其他社会生活之间的二分法对于许多社会——这不仅包括大多数现存的“小传统”，而且正如我们已经看到的，也包括像古代埃及这样一些主要的文明[36]——的分析而言也同样是不恰当的。

三

让我们再返回到中东。我们的目的无疑不是要去追踪，当

基督教会在那里开始传播开来的时候，所发生的那些为数众多的发展演化。这些包括对印度及其教义学说的某种认识或了解。包括从查拉图斯特拉以及其他伊朗源头而来的一种传统的演化。包括一系列令人头晕目眩、数不胜数的理想、实践、经验、恐惧、渴望、幻想、洞见、变化、对立及联合等的混合体，对此一些现代人喜欢将它们笼而统之地概括在“诺斯替教”（“Gnosticism”）这个简单的词语之中。还包括一个“洗礼派”群体以及诸如此类的事物。所有这些都可以使我们过多地偏离我们的正题。

不过，我们眼下倒是可以来看看摩尼（Mani，公元216—277）这个富有感召力的人物。

93 我在上一章中的某些论述也许表明，世界上没有一位伟大的宗教领袖曾有意识地要去建立一种宗教。这对摩尼来说也许是不公平的，因为这一论点的有效性在很大程度上有赖于不将他划归于“伟大的”宗教领袖之列。他无疑是个天才，具有非凡的敏锐目光，并在创建某种具有建设性的组织方面展示出了一种创造性的想像力和一种卓越的能力。一些人对他的敬重可能远在我本人最终所能够达到的程度之上。事实上，在上千年的历史中从欧洲和非洲一直到中国，有数以百万计的人都是由摩尼所创立的“教会”中的虔信的成员（“俗信者”），其中有一些人还是其神职性的成员（“神修者”）。[37]如果说有人没有将他划归于真正的宗教巨匠或大师之列，如果说有人没有将他看作是像查拉图斯特拉[38]和佛陀——他宣称已将这两人取而代之——那样具有权威性的人中的一员，或者是像他并不知悉的孔子和古鲁·那纳克那样具有权威性的人中的一员，那肯定是因为他看起来所关注的主要是宗教而不是神或人。

我们就来考察这一点。

摩尼是个世界主义者。他所生长的环境处在文化与宗教生活的交汇口，在某种意义上它是当时的世界中心之一。他目睹了强大的萨珊王朝——持续了四个世纪——在波斯的崛起，并成为了皇帝的一个朋友。除了他自己的直系语言之外，即中东在那个时代的闪米特混合语（“the Semitic lingua franca”）——阿拉美语（“Aramaic”，又译“亚兰语”），他还精通

希腊语和波斯语；并且他还曾在印度做过旅行。因此他是他那个时代各种重要文化的继承人。在他的头脑中所萦绕着的，是他所目睹的各大宗教传统之间、处于竞争中的各大宗教社团之间的碰撞与冲突；因而他所梦想着的绝不是这些个体的和有限的传统，而是一种能够拥抱全人类的普遍性的体系。

事实上，他并不只是在梦想，他还创立了这样一种体系。他将它称为“正义”（“Justice”）。[39]外人则将它称为“摩尼教”（“Manichaeanism”）。[40]

一直到最近，有关摩尼社团和理想的现代知识，还仅限于从他们的对手们的记述中搜集到的一些零散的资料。不过，在最近几十年间，对这一团体自己的文献记载（其中包括摩尼本
94 人的著述）的令人振奋的发现，正在改变着我们对它们的理解。[41]它们还仍然处在被一小群学者破译、出版与解释的过程当中，所以任何的评说都只能是试探性的。而且由于所有这些文献实际上都是一些译本[42]，所以有关摩尼自己的思想仍然欠缺一点儿精确性。不过，毫无疑问地，毕竟还是取得了长足的进展。

我们在这里的兴趣并不在于摩尼的宗教方案的具体内容，而毋宁说是在于它的形式——它是具有高度启发性的并可能是极为关键性的。我们已经强调指出，他发现自己及其追随者面对着某种相当新颖的东西：独立的、宣教的、竞争的诸宗教传统所形成的一种多元性。在摩尼的著述中，可能也是人类历史上第一次出现了指称一种“宗教”或“宗教社团”概念的复数形式。[43]而且，他还将这个概念用于了他的新体系的建构当中。这一点并非是无关紧要的：他是第一位而且也可能是惟一一位这么做的重要的宗教教导者，即他明确将他所提出的体系称之为“我的”，并将其称之为一种宗教。[44]

当提哥亚牧人阿摩司（Amos）在伯特利（Bethel）猛烈地抨击他所观察到的社会的不公正之时，他并没有以他自己的名义而是以他的神耶和华的名义来言说的。而且，他也丝毫没有察觉到他正在创作那后来被称之为《圣经》（“Bible”）的神感默示经文中的一个部分。他那经神感默示所做的诗意的言说，采取了一种易于记诵的形式并为一个社团所铭记；这个珍爱着

它以及其他与之相当的“宣告”的社团，在后来将它们整理成了一部文献汇编，然后又形成了一种“圣经”（“scripture”）的概念。类似地，圣保罗在撰写那些致罗马以及其他地区的门徒会众的书信之时，也未曾意识到他正在帮着形成一部《新约》。佛陀、乔答摩、查拉图斯特拉及其他一些人，同样地也都拥有一种个人生活的特性并且他们也如此这般地生活过了，他们也都拥有某些事情要言说并且他们也如此这般地言说过了；而后代的人们由于珍爱着有关他们以及他们的宣告的记忆，而使得他们以及他们那被保存的教导被赋予了一种特殊的地位而受到了人们的尊敬。

而且，这些人并不是在向任何具有某种界限的群体在言
95 说，而是在向任何愿意倾听的人在言说。那些聆听了的人只是后来才开始发现他们自己形成了一个具有界限性的群体：与他们所在的社会中那些没有作出回应的人区别开来了——并且也是在后来，尤其是在像中东这样的十字交汇路口的处境中，与其他那些回应了另外某个导师的人们区别开来了。[45]基督教运动尤其具有自觉性和体系性的组织化的特征，但它在这一地区与在西方相比并不是那么严密、紧凑和一致——但它却具有朝这一方向发展的某种动力。而且，也正如我们所看到的，在这里还存在着其他一些与之相当的团体。

它们或许都还没有完成向一种自我概念化的、可界定性的实体的转化过程。但除了有一个例外情形之外，它们全都正在朝这一方向发展着。（这种普遍化的一个主要的例外情形就是希腊的哲学传统。它的观念在这整个发展中是一个极其重要的因素，但这些观念从来都没有转化成为某种排他性的成员团体所持有的一种体系化的、组织化的“主义”或“教”[46]）。

这就是摩尼置身于其中的处境。犹太人的、基督徒的、查拉图斯特拉信徒的以及佛教徒的传统，已经由某种内容发端而成，并正在逐步形成某种形式。摩尼觉察到了这种形式[47]，利用了这种形式，并开始着手为这样一种形式注入新的内容。

其他宗教导师们的言说最终才变成了或逐步才变成了《圣经》或圣典。而摩尼则是始于“圣经”（“scripture”）这一概念，并撰写了各种著述来充当这一角色。他也许是人类有史以

来第一位有意识地撰写一种“圣经”的人。其他的人有关神的临在与导引的个人意识[48]是如此生动与鲜活，以至于他们觉得自己，或被追随者们认为，是由神所特别差遣而来的。摩尼则将这种概念理解为就是一个概念并宣称自己是他们之中最伟大的，即“众先知的封顶者”[49]。他是人类历史上第一位有意识地扮演一位世界先知角色的人。[50]对于其他人，或对于他们随后的记忆来说，由于吸引了太多的追随者，所以各种组织才得以应运而生。而摩尼则创立了一种管理性的组织，来对一个宗教社团加以体系化。他是人类有史以来第一位这么做并且也知道他正在做的是什么的人。[51]

96 人们不应对此妄加贬抑。他取得了巨大的成功，而它也成功地运作了上千年。他为他那新的概念化的形式所注入的内容是颇为丰富的。

这在人类历史中是相当新鲜的事情。以前形式不可能先于内容，因为形式本身只是现在才开始逐渐形成的东西。不过即使是在它出现以后，也仍旧存在着一个它是否能够作为一个令人满意的出发点的问题。这或许有赖于人们相信，终极真理是否能够以俗世的形式获得完全充分的表达。不论是查拉图斯特拉、佛陀还是耶稣——这是摩尼宣称取而代之的三位“先知”——都不会认同于这一点。摩尼正确地觉察到了，在历史上源自于这一切的各种宗教体系缺乏完善性。那么他觉得所需要的就是一种更好的体系这一点是否也是正确的呢？

我们在摩尼这里已经逗留了一段时间，即使人们无法确定在对宗教形式的这种概念化上，他是否是像我们的分析所表明的那样属于原创性的。但无论如何他都是极其重要的；因为倘若不是原创性的话，他也是具有说明性的。在他所处的那个社会环境里，究竟还有多少其他的人亦开始用某种类似于他的方式来看待这世界——只是无法如此有效地来应对它，人们尚不清楚。毫无疑问的是，他并非游离于他那个时代与地区的一般性发展趋势之外；而他也可能只是明确地提出了他人只是模模糊糊地所觉察到的东西——而他们大多数人只是在后来才认识到这一点。但不管怎样，他对我们的考察来说都是极其重要的，因为他集中体现了他那一文化的整个潮流正在运动着的

方向。

正如我们已经看到的，这种情形极为复杂且变易不居。[52]有证据表明，摩尼的体系化影响了其他传统的具体化进程。

从查拉图斯特拉以及更早一些时候开始的伊朗的传统，大致也是在这个时期，以一种大大超出以往的体系性的形式重组了自身。一些学者认为——尽管对此尚有争议——这在某种意义上是对摩尼的行为的一种回应；甚至连作为一种书面文献的《阿维斯陀》圣典（the Avestan Cannon）的撰写与成书亦被追溯于此。[53]人们最近开始了解到，曾有一位名叫卡蒂尔（Kartir）的伊朗高阶祭司——摩尼的一位更年轻的同时代人，
97 就曾孜孜不倦于将他的传统转变成为一种更加体系性的有组织的合作体，并且也正是他成功地处死了摩尼。[54]其他的群体或运动也在开始走向联合，也在开始凝结成为一些新的实体。[55]

此时，一个摩尼教徒社团的出现，就可以被看作是一种更广泛的趋势之中的一种刺激因素或是它的一种症候。无论如何，事实是，在说阿拉美语或波斯语的世界，在公元2世纪到公元6或7世纪的这一段时期，是一个先前各种混乱无序的、无组织的运动日益体系化、具体化[56]和定义化的时期，同时也是一个逐步演变成一种具有界限性的和自我意识的宗教多元性[57]这一处境的时期。

尽管摩尼个人在这一过程中发挥了关键性的作用，但人们还是可以观察到这样的一个过程，即作为独立的、可理解性的实体的诸宗教体系（复数形式），朝向事实上的具体化与理论上的概念化而发展的过程。我们在西方已看到过这样一个类似的演化过程——它主要是形成于距此一千余年之后。我们也已看到，在印度和中国一直到近现代开始以前，并未出现任何与此相当的演化和发展。事实上，正是由于中东地区的这种演化，才使得人们可以将整个人类的宗教史，在这一问题上，看作是处在一个“大纲或梗概”（“conspectus”）之中。

对于“一种宗教”、“世界诸宗教”等的概念化而言，对于今天除穆斯林之外的所有人而言，我们在前几章考察了那种聚

积在“宗教”这一术语周围的传统：正如我们所看到的，它首先是在西方，然后是在近现代，影响了整个世界。我们现今可以补充说，穆斯林的情形最终达致了另外一种传统——它在某种意义上同前一种传统是大体相仿的，并在某些方面是与之相关联的。这种中东的传统要早于西方的传统；事实上还有可能是原初性地构成了后者的底蕴或基础。最起码，人们可以说这两种传统具有一个共同的源头；尽管这两脉分支在过去的2 500年间，有时是独自分流的，而在另外一些时候又是彼此交汇的——如果不是实际地重新汇合在一起的话。

98 所以，这种演化不仅对于穆斯林的思想来说至关重要，而且在一半人类的形而上的定向领域中亦至关重要。我可以不揣冒昧地指出，这种发展事实上在整个观念史的范围内都是最为深刻、最为重要的演化之一。

四

对于这一发展的中东分支来说，主要的语言与概念的媒介或载体一直都是“*dēn*”、“*dīn*”这一术语的各种变化形式。这就是说，我们所关注的这些过程，在很大程度上，是按照这个词语之意义的历史，是按照这一地区的人们在使用它或者听到它时所指称或所意识到的东西的发展演化过程，而被表达出来的。[58]正如我们已经部分性地看到的，最终，这个国际性的术语通过阿拉伯语而被用以指称一个复杂的概念——这在某种程度上相当于西方的“宗教”概念。不过就像对于后者一样，我们也可以部分地观察到它是如何演变成这个样子的。

当然，人们必须要记住，在任何特定的情形中，这样一个术语所意味的内容的上述那一部分，必定会触及那使用着它的人的个人性质；他自己的信仰的有效性以及他回应于那些外在事物与形式并能够看穿它们的那种洞察力；他主要是一个个人

主义者的那种程度，或者换言之，他体验到宗教仪式所具有的社团性方面的那种程度以及诸如此类的东西。同样地，下面这一点也是与生俱来的和无可避免的：一个短语——譬如说指称与玛兹达（阿胡拉·玛兹达："智慧之主"；"Ahura Mazda"："the wise Lord"）相关的"*dēn*"的短语"*dēn-i mazdayasna*"[59]——对于那些在这一名称下崇拜"神"的人与对于那些没有在这一名称下崇拜"神"的人，应当是意味着不同的事情。相似的考虑亦适用于"基督宗教"、"伊斯兰教"（"*dīn al-Islām*"）这样一些短语，我们将在后面一章更为仔细地考察这一点；但我们在这里可以重新意识到这些问题是极为复杂的。尽管如此，就像是在西方传统那里一样，我们也可以发现那些语境或上下文在某种程度上限制了这些可能性的范围并为其用法提供了某种线索。[60]

99 由于下面这样一个事实，而使得这种历史发展，对于那些想要重构它们的现代学者来说变得更加困难了，但对于那些卷入其中的当事者来说则是变得更加容易了：在这一地区的各种语言中（尤其在两个独立的语系即闪米特语和印欧语系中），已经存在着一些具有相似发音或相同发音的词语，来指称那些后来被包括进"*dēn*"、"*dīn*"这个复杂概念之内的某一种或某几种因素了。

在这种演化中，一个最重要的原生性的单一因素是波斯语的"*daēnā*"。它曾为查拉图斯特拉所使用并出现在了《阿维斯陀》当中。虽然它的词源来源并不完全清楚[61]，但毫无疑问，它始于指称某种内在的、个人性的东西：它是一个人的心理的组成部分，它似乎是人借以认识和回应宗教真理、神或道德命令的某种东西。事实上它设定和指称的是在人之内的一种宗教官能。虽然这个概念以某些与众不同的方式被加以特殊化了，但在西方的"宗教"那一术语的各种意义中，它无疑最为接近于个人性的宗教这一含义，更加类似于个人的"信仰"。就像在《阿维斯陀》中的其他该类事物一样，它也被实体化（"hypostasized"）和人格化了；它变成了一个重要的神话，即每个人在死后都会见到他自己的"*daēnā*"，其形式或者是可爱的少女，或者是可恶的老太婆，或者是介于两者之间的其他

什么东西，这取决于一个人在其尘世生涯中的个人宗教生活的性质。[62]

一个由此而来的对我们的探讨具有重要意义的发展，则是一个类属性的“*daēnā*”的出现。同样地，在此也是既有一个尘世的形象又有一个天国的形象；后者将“信仰”人格化为了一个神圣的存在（神祇），而前者则是将信徒的社团予以了典型化。

在千百年间——也许是再一次地说明了我们在这一领域中所注意到的那种逐步向外在化发展的一般性趋势——上述这后一种意义，尽管从来没有排除掉那种个人的性质，但却变得越来越常见，甚或是主导性的了。它们两者一道被保留了下来；就像是在西方的情形中那样，对此可能也没有什么太多的自觉意识。在千百年的历程中，这个词语演变成了“*dēn*”（现代
100 波斯语为“*dīn*”），并指称一个宗教社团和（或）它特有的体系[63]，同时仍继续表达着内在的信仰这一观念。[64]在我们予以特别考虑的从基督教会的兴起到伊斯兰的兴起这一时期内，正如我们所看到的，当这一地区的各种宗教社团和概念体系——它们与之是有所联系的——正在具体化的时候，这是一个被用来指称它们的术语。

在这种发展中可以观察到两个重要的过程。一则，这个词语在这种意义上开始有了一个复数形式。我们已经看到摩尼曾使用过它[65]，并指出这可能是历史上第一次出现了“诸宗教”这一概念。[66]再则，这个观念在不同的地域传布开来。人们发现在中东地区的其他语言中也逐渐出现了一种类似的发展。

在犹太阿拉美语中，则是另一个、更早地来自波斯的外来词“*dāth*”——先前意味着“律法”——开始履行起指称这种新概念的职责[67]；而且也正是这个词语在现代希伯来语中变成了那指称体系性的宗教的术语。[68]另一方面，在几种情形中，波斯术语“*dēn*”本身就在这种新意义上，很明显地为讲其他语言的一些群体所接受。这并不仅仅是在那些与波斯人联系在一起的群体比如帕提亚人（“Parthian”，即“安息人”）和索格代亚那人（“Sogdian”）中是如此，而且这对于下面这

样一些群体来说也同样如此：那在这个世界各民族交汇的处境中，与波斯人有来往的但其语言与波斯人并不那么密切的群体譬如亚美尼亚人，或者在语言上根本就与之无关的群体譬如那些来自闪米特语系的群体——这个术语在他们那里演变成了“*dīn*”。从摩尼的时代起——如果不是在摩尼之前的话——在这种意义上的这个词语就见之于基督教的阿拉美语当中，亦即叙利亚语当中[69]；并最终，正如我们所指出的，亦见之于阿拉伯语当中。

它实际上变成了一个十足的国际性的术语。

不过，问题是错综复杂的。因为在一些闪米特语言中，一个实际上是具有这同一种形式的词语已经使用了上千年；它意指的是律法（“*droit*”，“*Recht*”）或律法体系（“*loi*”，“*Gesetz*”）。[70]而在其他的情形中，这个词语也具有某种先前的、本地性的意义——而这在某些情形中也至少是部分性地贡献给了这个国际性的复合词。

101 随着民族、语言与概念的交汇融合，我们可以毫不奇怪地发现，在那时达致了这样的一种转变，即“*dēn*”或“*dīn*”在某些情形中意指的是有组织的、确定性的宗教社团，而在有些情形中意指的则是体系性的宗教：那种标志着某一特定传统或群体的信仰与实践的抽象模式。到公元6世纪或7世纪时，这一转变实际上已适用于中东所有的语言；而这些宗教组织的现象也正是见之于这一地区（虽然在它们当中还尚未发现这个术语的复数形式）。

当然，在每一种情形中，我们这个词语也都具有那些本地性的含义——它们在那特定的传统中就已经依附于这一词语了。人们可以说在这一地区的每一种语言中，都已经存在着一个大致具有“*dēn*”或“*dīn*”这一形式的术语。这样，对于我们正在考察的这一过程而言，也许可以更好地描述为：在我们所研究的这一时期内，就各种独立的、体系性的宗教组织这一新现象进入了其认知与概念的意识范围之内而言，在中东地区的每一个民族，一般说来都是使用他们本地性的术语“*dīn*”或某种类似于它的术语，来指称这种新的现象。

这对阿拉伯人来说亦复如此。对他们而言这尤为容易，因为他们的词语“*dīn*”已经被用来表示这些概念了——他们与这种对他们来说相当温和的新发明有着充分的接触。

事实上，“*dīn*”这个词语在公元7世纪的阿拉伯半岛具有多重的含义，根据其三种不同的来源可以将这些含义区分为三个主要的类别。首先，是作为那些来自周边文化的新的观念、运动和成熟化，对阿拉伯半岛所产生的影响的一部分的那种新概念，亦即，体系性宗教的概念。当然，它之作为新的事物，并不仅仅是指这种观念才刚刚开始出现在阿拉伯人的头脑当中；而更明显地在于，在这些阿拉伯人的传统生活中，原先在实际中压根儿就不存在这样一种观念所能够意指的那种东西。阿拉伯人的生活一直就有这样一些方面，对此现代学者——就像他们对阿兹台克人和古埃及人一样——可能会称之为而且事实上已经称之为了“前伊斯兰阿拉伯人‘的宗教’”。但是这些被现代探究者赋予了这种名称的习俗与定向，在这个
102 地区自身的范围之内，并没有被它们的参与者——不论是在社会意义上还是在概念意义上——加以组织化、体系化或具体化。只是在具有新的宗教生活与宗教忠诚观念的新的宗教社团，开始从外部渗入到阿拉伯半岛的时候，阿拉伯人才开始看到了宗教生活的其他可替代性的方式，由此也才开始第一次将他们自己的方式看作是某种在概念上可加以确认的东西，尽管这还仍旧不是被实体化的东西。

其次，则是一个动名词意即“审判、通过审判、通过判决”以及与此而来的“审判、判决”的意思。这亦可见于《古兰经》当中，比如在“审判之日”[71]（“*yawm al-dīn*”）这样的表述中。这代表着一种我们业已注意到的古闪米特语的词根。[72]

最后，则是本地性的阿拉伯语的含义，即作为一个动词的动名词，意即“表现、行为、遵守某种惯例、遵循传统做法、符合”等以及随后由此而来的作为一个抽象的名词，意即“符合、礼仪、顺从”以及“习惯、惯例、规范行为”等。这里并没有什么复数形式（正如动名词或抽象名词都没有复数形式一样）。[73]

所以，阿拉伯人在公元7世纪时是处在一个在宗教上极为活跃的各民族交汇交融之世界的边缘。他们有他们自己的半岛文化背景，有他们自己表达这一文化背景的语言。此外，至少有一些“希加兹”（“Hijaz”）阿拉伯人曾是他们那更为成熟的邻近民族的新思想世界的初期参与者，这一点已由下面这一事实所表明，即他们采纳了一些新出现的、具有国际流行性的有关宗教与其他事物的术语，来表达那些在更为广阔的中东世界里正在形成的新概念和指称这些新现象。对我们的考察同样重要的还有在阿拉伯半岛之外的那些中东文化的原有中心——阿拉伯人不久之后就进入了那些中心，新的伊斯兰信仰一度曾激活了它们，而新的穆斯林宗教社团本身在此也得以形成。在这里，那些原有的民族——那些三千年文明的继承人——在他们原有的那些语言之外又学会了作为一种新的语言的阿拉伯语，加入或观察着这种新的伊斯兰运动，帮助或目睹着它逐步形成了其新的自我表达形式。

五

103 这样，在具有了对历史与语言处境的这种了解之后，我们最终就可以返回到伊斯兰之起源的问题以及我们如何理解它在形式上与人类其他主要宗教传统之间的显而易见的歧异性的问题。我们所辨识出的中东地区的这种具体化趋势能够有助于澄清这一点吗？

对于穆斯林而言，这种论证在此会变得极其微妙，因为这一问题引发了在启示与历史之间——亦即在神所揭示的永恒真理与这种启示所发生的具体时间与地点这一具体的、有限的处境之间——的关系问题。在某种意义上，这也是我们整个研究所探讨的问题的一个方面。这一特定问题的微妙或棘手之处，对于穆斯林来说还尤其在于这样一个事实：由于我们所要讨论的是观念以及用以表达这些观念的术语的历史，我们因而也就触及了宗教真理与宗教语言之间的关系问题；而这也就涉及了

穆斯林的一个特有的与深刻的信仰条款。[74]

这个问题的严肃性可由伊斯兰传统上拒绝对《古兰经》加以翻译这一事实所彰明。就神所选定的“话语”不能被认为是可以与人类所建构的那些“话语”互相置换这一点而言，这是合情合理的。在我们的整个研究中，我们一直设定，在特定的历史处境中所使用的话语可以被视作是对内在于人的头脑中的观念的外在表达，而这些观念也并不一定就是关于我们生活于其中的这个宇宙的最终的描述。从神学的角度讲，我们应严肃地对待这样一种可能性，即人所使用的术语并不一定能够表达神的思维中的概念。而求助于对这些概念作出一种批判性的重估，则不过是预设了：我们既可以成为人的理性推理的牺牲品，也可以成为它的征服者。

当然，穆斯林也可以像任何人一样承认，人的概念可能是
104 不完美的，甚至也可能是不完全的。[75]但是他用以概念化这世界的那些“术语”却是在《古兰经》中赋予他的。

对他来说，这些术语的确代表着在神的思维中的概念。它们具有终极的有效性和恒久性。在他看来，想要批评或改进它们即是一种无法容忍的傲慢自大，而想要拒绝这份赠礼则是愚不可及的。

不过，在他断定——就他所能够做的范围内而言——这些术语可能意味着什么之时，他也的确存在着一个可以承认的难题。因此，在这一点上以及尤其是在他关注到下面这一难题之时——即这些阿拉伯语的词语对于在《古兰经》被赐予和启示之时之地的阿拉伯人来说具有什么样的含义，穆斯林与我们其他人就又重新走到了一起。探明这一点的需求，对于穆斯林自己来说一直是一个持续不断的要求，因为这对《古兰经》的理解是一个必不可少的条件。在这个条件之外，现代探究者还附加上了这些词语究竟是如何具有了那些含义的这一历史性的问题。

因为这些词语的意义，就像在前伊斯兰时期的阿拉伯人生活中的任何其他事物一样，当然都是历史进化到那个时期的一种产物。它们是各种各样的影响——其中也包括一些来自于他们的传统处境之外的影响——的结果。整个人类的概念都是变

化的，而这些人的概念也同样是正在变化着的，这部分是出于新观念的影响，部分是出于新经验以及他们耳濡目染的新事物的影响。

而且，虔信的穆斯林和局外的观察者亦可以携手并进以竭力探明，在特定时期的特定的人们，事实上所理解的这些特定的词语到底意味着什么样的含义以及这样的理解到底是正确的还是错误的。撇开诸如一个术语或一段经文真正意味着什么、它应当意味着什么这样的问题不论，也还存在着它在实际的人的头脑思维中实际上意味着什么这样一个尘世性的问题。这是因人因时而互有不同的，不论是穆斯林还是历史学家都会同意这一点。而这也是可以经验性地加以确定的。一个特定的段落的真实意义也许是超验性地赋予的，但它对于具体的人的实际意义则是被历史性地加以限定了的，而且也是可以被历史性地加以阐明的。也许，历史学家可以帮助神学家，如果后者因而愿意去理解人们为何会发生这样的误解的话。

105 因此，人们不必去断定一位穆斯林势必会断然加以拒绝的东西，即《古兰经》的经文受到了摩尼教观念的影响，或者说伊斯兰的实质形式应当按照波斯人的宗教概念来加以理解，等等。然而人们却可以提出这样的见解，即在穆斯林社团的最初时期，当一些中东人在听到《古兰经》或想到伊斯兰的时候，他们在对这个或其他的概念的理解中，受到了这些前伊斯兰时期的“压力”的影响。

至少，这一点看来是相当明确的：在最早听到由穆罕默德所宣告的这种新信仰以及最早看到在穆罕默德和他的讯息周围聚集起来的那种运动的“希加兹阿拉伯人”（“the Hijazi Arabs”）当中，有一些老于世故的人和一些四海为家见多识广的人；同时在叙利亚，特别是在伊拉克和伊朗的城市里的那些后来讲阿拉伯语的群体中——他们在其社会里或内心里接受了这种新的教诲——有许多人，可以推测，他们在心理上已具有一定的准备来认识这样一种新的宗教体系。

据此，我们先前所强调的那一事实的重要性就更加明显了，即到公元7世纪时，基督徒和犹太人的宗教传统不仅是一

些事实，而且还已经变成了可界定性的和具有自我意识的社团，并在很大程度上也是一些明确的、体系性的观念体。这从整体上讲是这样的，而在阿拉伯半岛也正在开始变成这个样子。[76]这就是说，就被宣告和被接受的伊斯兰讯息而言，它们是一些事实和观念。而且，在这种讯息不久之后即被加以精制复杂化的更为广阔的中东地区，还存在着其他一些广为人知的宗教传统和有组织化的社团，而它们的观念也是更具体系性的。

一位穆斯林对此也许会有不同的表述方式。譬如，他可能会说，这是神为他向人类的最终宣告所拣选的特定的时间与地点。在“先知”传递其讯息的阿拉伯的环境里，两个新型的有组织化的宗教社团即基督徒的与犹太人的宗教社团已经是引人注目的了；而这一新出现的社团及其信仰——其在形式上与实质上确实是不同的，然而很明显地却是隶属于那同一类属下的一员。同样地，一位穆斯林或许会用不同的措辞来表述这一见
106 解，但这些事实却是无可置疑的：犹太人的、基督徒的与伊斯兰的体系之作为历史性的体系都是对同一旋律的变奏曲，而这也正是地地道道的伊斯兰的教义。[77]

有了这种历史概观，人们也许就会理解，对于某些人来说，穆罕默德以一种除了摩尼之外有别于世界上任何其他伟大的宗教领袖的方式，自觉地、有意识地着手创立了一种宗教体系。人们也可能会说他相信自己是出于神的召唤而做这一切的。在某种意义上，人们可以将他描述为，在摩尼之后，惟一一位知道自己正在做什么的“宗教的创立者”。穆斯林自己会把神看作是他们那在理想意义上的宗教的创立者，但穆罕默德（在神的指引下）显而易见地是其之作为一种社会性的体系与历史性的现象的创立者，并且他还是以一种极其清醒与审慎的方式履行了这一使命的。

我们已经看到，如果将古鲁·那纳克称作“锡克教的创立者”，或者将老子与庄子称作道教的创立者，这只能是一种含混不清的看法；同样的情形在某种程度上亦适用于孔子、佛陀乔答摩、摩西和耶稣等人。这些人在理论上和历史上都曾对社团表示过关注，然而他们并没有宣扬某种抽象的或具体的体

系。人们无法想像柏拉图会谈论什么“柏拉图主义”（“Platonism”）——他所谈论的是宇宙万物。耶稣的兴趣也并不在于“基督教”，而是在于神与人。他不可能将“基督教”概念化。与此不同，在某些观察者和某些穆斯林看来，穆罕默德在他谈论伊斯兰时似乎已经知悉他所谈论的是什么。

人们发现他采取了一些步骤——起初就像其他的宗教领袖一样是不经意地，但后来则是以一种审慎的与有计划的方式——组织起了一个作为一种宗教观念之表达形式的社会的、法律的与政治的社团。我们相信，这已导致了极其重大的后果。毋庸置疑，“僧伽”（“*Sangha*”）对于佛教徒是十分重要的，而“教会”对于基督徒在宗教上也是极其重要的。况且，像杜尔凯姆（Durkheim）[78]这样的人还以一种生动鲜明的方式使人们注意到了，在宗教性的事物与社会性的事物之间，一般性地存在着的那种密切的联系。所以，“乌玛”（“*ummah*”）即伊斯兰社团，在穆斯林生活中的作用也必定是独到的和具有
107 决定性的。[79]并且我在其他场合还曾指出，与任何其他的宗教群体相比，穆斯林们在其社团历史中发现了更多的宗教意义。[80]这看起来可能对伊斯兰在世界诸宗教定向中的独一无二性而言是某种基本性的东西。而这同样也可能是与这一点联系在一起的，即“先知”独一无二地、有意识地运用了宗教的一种“社会性的体系”概念。

同这一切相关的，是一个我们已经不止一次地触及的更深一层的论点：一个宗教体系之表现为一种体系、一种能够予以客观概念化的可理解性的实体，主要是对于其外部的人而言的。按照这种观点，历史学家或许会发现下面这样一种观察是颇具启发性的，即伊斯兰运动是世界宗教运动中惟一一种[81]，在历史上主要不是起源于对它所代表着的那一民族的土著宗教传统的一种改革。相反，它兴起于，并被宣告给（穆斯林也许会说，神将它启示于）这样一个民族；对这个民族来说，它是对外人的诸宗教传统的一种改革。

那被非穆斯林称为犹太教与基督教[82]对伊斯兰的影响的东西，但那些局内人则会将其设定为是一种超验性的关联[83]的东西，是一个已经受到了广泛研究的课题。我们可以引用一

位学者的一段话。这位学者无疑是一位非穆斯林，但他在非信仰者中却是有关《古兰经》之外在形式的最为审慎的探究者之一：

> 鉴于穆罕默德是一个阿拉伯人，是在阿拉伯异教信仰的氛围中长大成人的，并在成年以后很长的时间里还在奉行阿拉伯异教的仪式这一事实，人们自然而然地也就会指望能够发现伊斯兰在这种古老的阿拉伯异教信仰中的深层根源。因而，当最终却发现这种阿拉伯异教信仰的宗教生活根本就没有反映在《古兰经》的经文当中之时，就不能不令人感到惊讶不已了……即或是对这部书的一种粗略浏览也会表明，穆罕默德的灵感不是来自他自己的故土与自己的人民的宗教生活与经验，而是来自在他那个时代正在强行进入阿拉伯半岛的那些伟大的一神论的宗教。[84]

这样的表述措辞当然完全是一位局外人的看法，而这样的言论对于穆斯林来说也是令其感到不快的。[85]然而它表达了一个局外的历史学家是如何看待那种对他们来说其实是极为明
108 显的事情的，即“先知”那传递给阿拉伯人的讯息，主要地不是来自对他们自己的偶像崇拜式的宗教传统的重构，而是出于对基督徒与犹太人的传统——在穆斯林看来它们是需要变革的——的重组。根据历史学家的眼光，它是通过变革外民族的传统而使之适应于它自己的民族。

这同样的事实，是如何显示给一个穆斯林和显示给一个局外的观察者的，是如何显示给那卷入了一个传统之中和那没有卷入一个传统之中的人的，这其中将二者分裂开来的沟壑本身亦是极其重要的，并且也是同我们整个论证的进程密切相关的。一种宗教体系的概念对于那些站在外面的人来说是具有内在的差异性的。

对我们眼下的论题而言，这一点也是同这个问题密切相关的，即“*dīn*”这个词语[86]对于那些不是基督徒与犹太教徒的阿拉伯人可能会意味着什么。在伊斯兰的潜在地属于具体化

性的概念化中——被那些其讯息在其中得以宣告的人们——看来还存在着第二个因素。第一个，正如我们已经看到的，在当今世界上所有主要的宗教社团当中，伊斯兰的社团是惟一一种，在时间上兴起于在人类历史中时值方案化的宗教体系已经演化而成的时期，而在空间上则是发生于世界上的那个对它们加以体系化的过程正在形成的地区。第二个，我们已经看到，命名一种宗教以及对它加以体系性的概念化的做法，主要是适合于那些局外者，适合于那些对他们来说不是一种信仰媒介或载体的人；而伊斯兰则是世界上惟一一种这样的宗教运动：它是由这样一个改革者所发起的并且也是由这样一个民族所接受的，即他们都是站在那被改革的传统（在这个案例中则是两种传统）之外的人。[87]

六

所以，就一个历史学家所能看到的而言，这是具体化这种漫长过程中第一个有助于说明“这种伊斯兰宗教”是如何成为了一个被命名的实体的过程。我认为，还存在着另外两个过程。第一个是一种外部的力量，是中东地区的在时间顺序上先
109 于穆斯林社团之兴起的一种演化，它作为一种巨大的历史影响从外部对伊斯兰社团发挥着作用并将这个新的传统塑造成了一种预定的形式。我们现在就要讨论的这第二个过程则是一种内部的发展，通过它穆斯林自己在千百年的时间里逐渐具体化了他们自己的有关信仰的概念。这一点无须使我们耽搁太久。

人们不必过于强调这两个过程之间的区别。因为穆斯林自己使他们的信仰体系化和僵硬化的这第二种趋势，无疑是受到了他们那一社会环境中具有数百年历史的那些模式的促进或助长。更为重要的是，也只是从 19 世纪末期起，在来自欧洲的新的影响下以及在对西方巨大影响的反应中，它才获得了动力并最终完成了这第三个过程。在一个独立的标题下来考虑这一

过程对我们的分析来说无疑是有所助益的。之所以如此，部分地是因为要理解这种内部的演化，人们就必须要认识到在伊斯兰社团内部的那些巨大的力量起初是反对具体化的。人们发现，在伊斯兰的情形中就像在其他的情形中一样，一种概念化的和被命名的实体的出现，在很大程度上是一种缓慢的和相当晚近的变异或偏差，尽管这表面上看起来正好相反。

我们已经看到，在公元第一个千年期的后半期，中东的“宗教—历史处境”是这样的：一些人在听到“*islām*”与“*dīn*”这些词语之时，在他们的头脑里能够想像出作为一个具体化的实体、一个诸宗教中的一员的伊斯兰的观念。然而调查表明，这绝不是惟一的，事实上甚至也不是首要的解释。

断定可能存在着一种不同的解说，不仅仅是提出了一个逻辑论点而且也是记录了一种历史的观察。就像在其他的宗教传统中一样，特定的象征其实对不同的人来说意味着不同的事情。在一个人与另一个人之间，在一个世纪与另一个世纪之间，在乡村与城市之间，那些解释都是互不相同的。伊斯兰的宗教象征尤其具有语言性的特征，观察者就必须要记录下那些言语对不同的社团成员所具有的不同的含义。这个问题主要地
110 并不是一个语言学的问题，而是一个基本定向的问题，它引发了信仰与命定的最深层的问题。人们说《古兰经》的话语和穆罕默德的整个宣告可能存在着另一种解释，就是观察到了，它们在历史上的确被人们以另外一种方式来理解过。对那些人来说，它们、宇宙、神、命运与责任能够并的确显现为了一种相当不同的面目。

一旦检查就会发现，这种不同的、非具体化的（或前具体化的）解释，更为符合阿拉伯语言的传统用法；这是属于那些具有更多宗教敏感性的人、在其回应中更少造作与肤浅性的人、更少依赖于某个局外人的世俗看法的人以及更多地体悟到超验意蕴的人的解释。而且，就可资利用的证据而言，它表明这些人在伊斯兰时代的初期占据了压倒性的多数，至少在其领袖们当中是如此；它还表明在千百年的发展进程中，存在着从个人性的、生动活泼的与开放性的解释向另一种即今

日常见的那种封闭的与具体化的看法的一种可加以证实的漂移。

我们在前文曾指出，对《古兰经》的术语与段落的某些解释，尽管它们在历史上曾被人们所实际地坚持过，但在神学家看来亦有可能是一种误解，并且神学家还会运用强有力的语言学及其他的论据来支持他的判断。探查表明，这样一种抗议格外适用于对“*dīn*”这一术语的一种非个人性的、实体性的解释。这种解释把它当成了在“一种宗教”意义上的一个波斯语的外来词，并把“*islām*”这一术语当成了它的体系性的名称。这些词语在阿拉伯半岛的传统阿拉伯语中的原初含义以及在穆斯林信仰中对它们最初的采纳或接受，则是某种更为活跃的、探索性的和真情流露性的东西。

如果我们仔细地审阅《古兰经》，首先，我们就会发现，与其他相关的但却更具动态性与个人性的术语相比，对“*islām*”这个术语的使用次数要少得多；其次，还会发现当使用这个术语之时，它可以被解释为，并且有许多理由表明它几乎只能被解释为，并非是一种宗教体系的名称，而是对一种完全是个人性的行为的指称。

111 首先，一个基本的事实是，在《古兰经》中，“神”这一词语出现了 2 697 次，而“伊斯兰”（“*islām*”）这个词语只出现了 8 次。[88]（在为数众多的现代穆斯林著述中，这个比例可能正好颠倒过来了。）

其次，在这部“圣经”中以及在其后经典性的穆斯林宗教文献中，即使是在指称这种关系中的人的一方时，那主要的术语和概念也是“信仰”。（人们因而也会联想起《新约》以及古典和中世纪时期的基督教著述。）正如我们已经说过的，“*islām*”这一词语在《古兰经》中总共只出现了 8 次，而“*īmān*”（“信仰”）一词却出现了 45 次之多。类似地，这后者的相关词“*mu'min*”（“信仰者”、“信徒”）的各种形式所出现的次数也是“*Muslim*”（“穆斯林”）[89]一词的五倍以上。[90]更为引人注目的是，就所有这些词语所由以派生出来的动词形式而言，涉及“信仰”的动词数量是其他词语出现频率的二三十倍之多。[91]

进一步讲，这些动词不仅在结构上和逻辑上先于这些名词，而且前者在《古兰经》中出现的次数也比后者要多。“*islām*”是一个动名词，它所出现的次数只是它的基础动词“*aslama*”（“顺从”、“完全投靠”、“彻底信守”）的1/3。这个术语的各种词性变化形式统共出现了72次，其中22次属于严格的动词形式（即直接的、活动的、个人性的），42次属于分词形式（即个人性的形容词或名词），而只有8次属于动名词的或类属全称的形式。

《古兰经》所关注的以及它所描述的神所关注的，是人要做的事情以及做这事情的人，而不是一个抽象的实体。

“*īmān*”（“信仰”）也是一个动名词。人们可以发现它的动名词形式所出现的次数肯定要比“*islām*”一词要多得多，然而却不及它自己的那些更加确切的动词性的、动作性的实例的1/10。[92]我们也许还可以强调，对它所表示的东西，翻译成“信仰”（“faith”）比翻译成“信念”（“belief”）要贴切得多。[93]正如我们在后文将要看到的，同“信仰”一词所具有的丰富性、热情性与“信守承诺”的程度相比，“信念”是一种派生性的并可以被大大地加以稀释缓和而成为一种非动作性的事情。信仰是一种积极活跃的特性，它使人处于一种信守承
112 诺之中并借此使人投身于一种与其造物主和其同胞的动态的关系之中。它是目睹到超验者，并对其作出回应的能力；是聆听到神的声音，并循其道而行的能力。如果人们一方面阅读一下古典神学家们论述“*īmān*”（“信仰”）的章节[94]，另一方面又注意到了穆斯林社团在其早期创造性的历史中确定下来以重塑这个世界的实际行为，那么就会明白，我们在其深刻性或能动性上并没有什么言过其实之辞。

这讯息是一种信仰的讯息，而接纳了它的人则是深深的、热烈的和有成效的信仰者。信仰什么呢？信仰一个发出诫命的“神”。正如我在其他地方所断定的[95]，对于穆斯林来说，永恒的神的话语就是一种诫命或指令；这话语在人们当中流传了下来并在他们的聆听中发出回响。神正在对他们言说，而他们的职责就是倾听与遵从。“*aslama*”这个术语意味着接纳了这种指令并决定以它为自己的约束。类似地，“*kafara*”[96]

（“*kāfir*”——有时译作“不信仰者”——就是由这个动词衍变而来的）这个词并不是意味着“不相信”，而是意味着“拒斥”：它也是积极的、投入性的。我们可以在像“当他们业已认识的真理降临他们的时候，他们不信它”[97]这样的表述中看到这种模式。《古兰经》所呈现的是一出抉择的大戏：神已说出了他的诫令，人因此而被分裂——抑或说自己分裂——成了两个群体：那些接受它的与那些拒绝它的；那些遵从它的与那些反叛它的。

“*islām*”是顺从或托付，是从今而后按照神所宣告的目的使自己负起生活的职责的意愿；“*islām*”是归顺或降伏，是对在神的敬畏与庄严面前所显明的人的渺小与无价值性而引发的不可抗拒的行为的——而不仅仅是限于理论上的——承认。它是一个动名词：是一种行为而不是一种体制的名称；是一种个人抉择而不是一种社会体系的名称。

它的动词性质在某些情形下是在所难免的：“在他们已然接受之后，他们又拒绝了”（在他们接受之后，在他们“*islām*”之后）。[98]它是个人性的：《古兰经》还提到了“*islāmukum*”[99]：你的“*islām*”，你个人聆听神的声音的承诺。

113 如果我们再转向在近现代已经被用作具体化的标准文本的那些经典章节，就会看到它们同时也提供了一种普遍的与先知性的、一种动态的与个人性的召唤，而不是一种体系化的和非个人性的陈述。那在近现代已经变成了“神所喜悦的宗教，确是伊斯兰教”[100]的那句话，原初却是意味着（被认为是意味着；例如，在最受尊敬和最具权威的早期评注家塔百里［al-Tabari，公元838—923］[101]看来）：在神面前的正当行为就是接受神的诫命；崇拜神的正当方式就是顺从神——抑或，简单地说，真宗教（不是“这种真正的宗教”）即服从。在它最初被宣告之时以及在其后的数百年间的许多人看来，这一节经文所说的也正是任何一个其信仰是鲜活的、其定向是道德性的人都必定会说的话。这绝不是什么宗派性的见地。奇怪的是，它其实与《天主教百科全书》所给出的表述或定义在措辞上居然是一致的：“宗教……意味着自己对神的自愿性的顺从。”[102]

其他含有这一术语的章节情形与此类似，例如："如果任何人选择了任何其他的东西而不是自我降伏为其规范，那么这就是他不应当接受的东西。"[103]抑或，同样地，回应神的能力其本身就是来自神的一种恩典。[104]

甚至还有这样一些段落：在那里，以一种直接的和非体制化的道德虔敬的名义，抨击了有关宗教社团之界限的排他主义。[105]

生动的与动态的——并且是个人性的：这些就是"*islām*"这个术语在《古兰经》中的性质。[106]那被宣告的是一种挑战，而不是一种宗教。[107]

由于我本人并不属于伊斯兰社团中的一员，所以我也就没有资格去建议，对《古兰经》的这种解释是一种正确的或者超验性的解释。人们所能够断定的是，这完全是一种可能的解读；它事实上更为接近于阿拉伯词语的直截了当与简洁明了的含义——特别是在考虑到它们被波斯和其他外来的影响加以了复杂化之时；并且从历史上看，这其实也是在最初的几个世纪里，许多——如果不是大多数的话——穆斯林宗教思想领袖对这些段落所持有的解释。[108]

114 如果考虑一下阿拉伯语与英语——大致说来，它们亦分别属于参与者与旁观者、信仰者与非信仰者的语言——这两种语言之间的关系问题，就会阐明我们的这种论点。如果我用英语来说，那么我可以毫无困难地说道，"I am not a Muslim"（"我不是一个穆斯林"）；任何懂得英语的人都能理解我的意思，而这个论点看来也是十分清楚明了的。然而奇怪的是，人们却不能把这个句子翻译成阿拉伯语。

我不能用阿拉伯语说"*Lastu bi-muslimin*"——因为这意味着我不顺从于神，这当然不是事实并且毫无疑问是狂妄不羁和亵渎神明的。对于一个虔敬的人而言，这完全是一种荒谬不经的词语组合。按照对何为神的意愿的那种最真实的领悟——就我所能够达到的而言，我当然是一个顺从者（用阿拉伯语说就是，"穆斯林"）。但我却不是一个——从技术性的英语角度讲——隶属于那体制化的伊斯兰体系的具有一个大写字母"M"开头的"穆斯林"。这部分是由于出身的偶然性，部分是

由于那些属于那一社团体系的人的主要传统与我本人之间，在人们如何能够最佳地认识何为神的意愿上存在着分歧；但我们在对我们所领悟的这样一些诫命的接纳上，在我们的“*islām*”（“顺从”）上，并没有什么不同之处。[109]。

同样地，如果我们返回到前面所提到的那部《天主教百科全书》，并试着将我们所引用的那个词条翻译成阿拉伯语的话，人们就会看到一个引人注目的现象：一个罗马天主教神甫与学者在一部获得授权的教会出版物中，正在显而易见地断定，真正的宗教就是“伊斯兰”（“顺从”）。这似乎是荒唐可笑的；事实上也确实是荒唐可笑的，除非人们能够认识到，在这个阿拉伯语的句子中，“*islām*”这个词语所指称的不是一个在历史上已经形成了那种体制化的名称的宗教体系，而是那种将一个自由的道德动因与他的造物主联结在一起的个人性的信仰关系。

当这两种不同的语言之间的情形变得如此诡异之时，人们有理由猜测，在人们想要表达的这些观念中一定发生了什么事情。

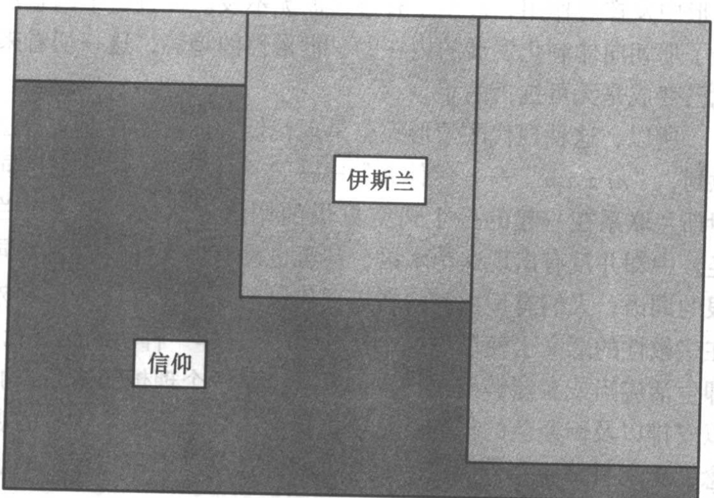
事实上，历史学家能够对这些“已经发生的事情”作出文献方面的证明。调查表明，人们可以在这千百年的时间里辨识出这种具体化的观念是日积月累逐渐地凸显出来的。正如人们可能预料到的，它肇始于这种社团里的世俗著述者们，但逐步
115 地蔓延到了一些——尽管一直到 19 世纪末还绝对不是大多数——更为宗教性的著作者那里。[110]

人们能够确定一个指数，来表明“faith”（“信仰”）与“*islām*”之间所出现的相对频率；前者是一种个人性的与行为性的术语，而后者则逐步变得更为体系化与外在化了。我们已经看到，在《古兰经》中，这两者之间的比率约在 5:1 以上，以“*īmān*”（“信仰”）居多。而在截止到 19 世纪末期的阿拉伯语书目的标题中，“*islām*”出现的频率则要略多于“信仰”一词，两者之间的比率约为 3:2；而在现代，这种比率则飙升到了 13:1。[111]这一点在下列的图表中已经标出，它与我们在上一章中所发现的“信仰”与“基督教”之间的相对频率构成了饶有趣味的对照。[112]

“伊斯兰”（“Islam”）与“信仰”（“Īmān”）的

百分比分布图

（这是根据 C.Brockelmann 的《阿拉伯文学史》所列出的，这两个术语在《古兰经》中与阿拉伯语著作的标题中所出现的百分比；已按年代顺序重新排列。）



《古兰经》	古典与中世纪（到希吉拉历 1300 年）	现代（希吉拉历 14 世纪[公元 1883 年]）	
85.1%	40.0%	7.1%	——信仰
14.9%	60.0%	92.9%	——伊斯兰

图 4—1

七

自 19 世纪后半叶以来，在穆斯林的语言用法中，的确出现了一种突然的和几乎是彻底性的转变，即用伊斯兰这一术语来命名一种宗教。我们在本章的开头曾对这一结局性的情形进行了描述和评论。不过，我们现在能够修正我们对它的理解

了，即认识到它虽然在今天的确如此，但它是历史性地并在很大程度上是在相当晚近的时候才演变成这个样子的。

考察表明，穆斯林在近现代几乎是普遍性地在一种具体化的意义上来使用"*islām*"这一术语，亦是护教学发展的一个直接后果。[113]正如我们在第二章中所看到的[114]，捍卫那遭受攻击之物的冲动，可能是促成具体化发展的一种强劲的动力。就像在欧洲人那里一样，这一过程也很明显地在伊斯兰的情形中发挥着作用，甚至是有过之而无不及。一旦这个因素汇合了那朝向体制化发展的内在的、世俗性的趋势，这一切看来就已变成是无可抗拒的了。

所以，这种现代的情形完全是现代性的。我们在前文曾注
117 意到，"*niẓām*"——"体系"——这个术语在20世纪是同伊斯兰联系在一起的一个司空见惯的用语。然而，在《古兰经》中却并没有出现这个术语，甚至也没有出现任何以它为词根的词语；人们有理由询问在近现代以前是否曾有任何穆斯林在宗教性的意义上使用过这个概念。[115]这样一种明确的观念，即生活应当或者能够按照一个体系甚至是一个理想的体系来加以安排以及伊斯兰的任务就是要去提供这样一个体系[116]的观念，看来只是一个近现代的观念（或许还是一个相当可疑的观念）。[117]

如今，"*islām*"这个词语被用作了三种不同的含义，以指称三种相关的但却是不同的事物。第一，仍保留为我们所说的那种动名词：个体穆斯林的自我托付或奉献。这是个体穆斯林个人性地对神的顺从，是他自己对神的敬献行为——在这其中，他之作为在他那具体的处境中的特定的与活生生的人，是与他所认识到的那超验的神圣实在以及他所接受的那宇宙性的指令，刻意小心地、既敬又畏地联系在一起的。它是直接当下的和生存性的。它涉及了一个私人性的并且是不可剥夺的决定。他个人的"顺从"（"submittingness"）——如果我们可以使用这样一个术语的话——理所当然地是判然有别于任何其他人的情形的。

第二和第三，是作为一种体制化实体的一个总体性的伊斯兰体系——即"经验性的现状"与"柏拉图式的理念"。这是

"这种宗教"的一种普遍化的或概括化的模式：在一种情形下，它是可感知性的实际存在，一种历史性的与社会性的属于尘世间的现象；在另一种情形下，它又是其可以设想得到的最佳的理想或理念形式。

在这三种含义中，第一种毫无疑问在年代上和逻辑上是最早出现的，不过在20世纪似乎已经成为主导性的则是第二种和第三种含义。它们的主导地位可以追溯到一些重要的并且也是我们试图予以揭示的历史因素。我们不应让这后两种含义遮掩或模糊它们赖以建立于其上的第一种含义。我们的结论是，伊斯兰在某些方面从一开始就是人类所有活生生的宗教运动中最为具体化的，它从诞生之时起并在整个历史过程中一直经受着巨大的具体化的压力。然而就像其他一切宗教运动一样，它
118 亦肇始于（由《古兰经》宣告的）对男男女女去信仰神并使自己全身心地恪守献身于神的诫命的，一种经久不息、反复回荡着的个人性的呼召，而那些体制和如今被称作伊斯兰的概念化的体系则是那种信仰和献身的结果。我们认为，这种结果之进入历史性的存在和进入概念性的思维之中，要比人们通常所意识到的更为缓慢，事实上就其现代的形式而言，要比人们通常所意识到的晚近得多。

可见，伊斯兰的实例，最终并没有否定——它起初看来似乎是要作出这种否定——我们对作为一个尘世性过程的宗教具体化的一般性解释；在这个过程中，人们逐步地以一种人类的和有限的概念化，替代了在与超验的直接交往中那种生动鲜活的个人信仰。正相反，它以一种极其复杂的然而却是富有启发意义的方式阐明了这一点。

[注释]

272 [1] 参见下文对这一点的考虑，110~115页。

[2] 我们在前文已经注意到了"Hindu"（由穆斯林引入印度）的情形、"Shinto"（由中国人引入日本）的情形、"Christian"（由罗马帝国引入）的情形以及在欧洲所形成的有关其他各种传统的现代名称。这个原则具有极其广泛的应用性，涵盖了绝大多数的教派。在基督教历史上，我们已经看到"虔敬

派”和“循道宗”运动之所以被如此称呼，最初都是由外人出于善意的嘲讽而给他们所起的绰号，并由此而保留了下来；同样地，“贵格会”社团也只是将他们自己称为“公谊会”。类似的情形亦见之于伊斯兰的处境中：一个例证就是“瓦哈比派”，这一名称是由18世纪阿拉伯半岛的反对者所发明的，而这一运动的追随者们则自称为“唯一神教徒”。同样地，“穆尔太齐赖派”也是自称为“统一和公正派”。

所有这一切并不是偶然的。在这每一种情形中都发挥着作用的一个原则是，一个新兴起的运动必定会为自己声明，那些没有成为其成员的人都是因为他们没有接受这样的主张（否则他们也就变成其成员了）：成为真正的基督徒、真正的唯一神派、统一和公正派，诸如此类。下面的这个规律也许是一个可加以广泛应用的规则，即教派、运动或宗教社团自称的那种名称之所以被接受，则主要是由于他们所自称的那种名称，在语言上对于那些接受它的人来说是外来的和不可理解的：例如，西方人就默许了“伊斯兰”或“净土真宗”这样的名称，而非基督徒的东方人也把耶稣称为“基督”；同样地，穆斯林和基督徒也把悉达多·乔答摩称为“佛陀”。这样的一种规则在印度和中国内部并不是那么明显，因为那里的传统不具有那么强烈的排他性，它们更容易接受他人的主张在原则上也是有效的这样一种看法——即便是这些主张并不适用于他们自己。

对一个运动的追随者来说，他们抵制将其领袖人物的专有名称用来作为他们的指称名称，其理由就在于，他们认为他们所坚持的那些观点并不是基于这个特定人物的名称所宣扬的那些东西，而是基于那些观念本身就是正确的这样一种看法。因而，即或是一个佛教徒也有可能会拒绝被称为“乔答摩信徒”，而穆斯林则会抵制“穆罕默德教徒”这个术语。例外的情形见之于一种特殊的形而上的身份被归之于那个领袖人物之时；譬如“阿赫默底亚”运动（“Ahmadīyah”）。（实际上，即便是在这一情形中，那位领袖的名字也不是“阿哈默德”而是“古拉姆·阿哈默德［Ghulām Ahmad］”，这其中有着深刻的差别）。

有关“瓦哈比派”和“穆尔太齐赖派”，见《伊斯兰百科
273 全书》4卷本及增补本，［荷兰］莱顿，1913—1938，相关词

条；有关“阿赫默底亚派”，见《伊斯兰百科全书》，1960年新版，相关词条；有关“虔敬派”、“循道宗”和“贵格会”见第3章注释［32］及《大不列颠百科全书》，相关词条；有关“基督徒”见第3章注释［83］，［84］。

［3］“……我已选择伊斯兰做你们的宗教”，《古兰经》5:3。当我说“神宣告”时，我的意思是我在此所做的翻译表明了许多穆斯林理解这段经文的方式。作为一个例证，见《神圣的“古兰经”：译自阿拉伯原文，带有词汇、语法、历史、地理和末世论的评论与解释，并附有有关比较宗教学的解说》，著者阿布杜尔·马吉德（Abdul Mājid［即 Daryā'ābādī］），多卷本，拉合尔与卡拉奇，1957—，出版中；第1卷，196页。另参见他的各种注释，尤其是注释［170］、［171］（197页），注释［172］，所指的是第290号（102页）和第608号（*lege* 609?）（119页）。对这段经文的另一种可替换性的译法，参见本章下文，注释［103］。该译者有意识地以一种护教学的立场来回应普世论的看法，尤其是在穆斯林青年人当中的这种趋势；这见之于他对“3:85”的评论（参见，下文，113页以及我所做的注释［100］、［101］），他所做的注释［610］：“这否定了那种认为一切宗教都同等为善这一令人惬意的教义”（119页）——“令人惬意的”一词是富有启发意义的。

［4］“真主所喜悦的宗教，确是伊斯兰教”——《古兰经》3:19，见马坚译“中文本”。此处的英译法是我自己的译法，但它代表了一种标准的现行读法。例如，巴基斯坦卡拉奇的“神圣古兰经协会”的双月刊就被称为“伊斯兰”（*Al-Islam*；1953—），而它的刊头上则写着这段经文的一种翻译，“真的，安拉（所接受的惟一）信仰就是伊斯兰”。另一个例证就是上一注释中所说的阿布杜尔·马吉德的翻译。

［5］毫无疑问，“*dīn*”这个词语在伊斯兰出现很久以前就是一个地道的阿拉伯词语。在这里所考虑的是这些特定的意义是否比《古兰经》更为古老；如果是肯定的，那又要比它早多久。参见《简本伊斯兰百科全书》，莱登，1953，（由 D.B.Macdonald 所撰写的）相关词条；但一种全面的探究需要有对这个词语在“*jāhilī*”诗歌中之用法的系统研究。这一点

正在成为可能，因为那部阿拉伯语全集的“词语索引”，正在由位于耶路撒冷的希伯来大学东方研究学院加以编纂。这个学院的权威们在1961年夏季送给了我一份注释表，它包括了有关“*dīn*”的所有485个检索条目（和9个复数形式的“*adyān*”的条目）。我还没有研究这些资料，当然时间的排序问题也是一个极为繁复的问题。在相应的动词“*dāna*”之下的条目中，统计表明，处于同一时期的为：第一种形式，125次；其他形式，28次。这个主题将会回报这项探究。

[6]“*Inna dīna Muhammadin khayru-l-adyān*”。

[7] 见上文，第2章，注释[21]。

[8] 有关基督徒对“基督教是世界诸宗教之一”这一类观念的抵制，参见，第5章，注释[40]；并可比较第5章，125
274 页，注释[4]～[10]。有关教会教父们将“*religio*”一词用于异教徒和基督徒的用法——尽管不是同时性的（并有可能是在“仪式”的意义上使用的），见上文，第2章，注释[25]，[26]。

[9] 在《古兰经》中，“*al-dīn kulluh*”（“一切宗教”）这个词组出现了4次：8:39—9:33=61:9—48:28。最近，在埃及出版了下列著作：穆罕默德·阿巴德·阿拉·达拉兹(Muhammad'Abd Allāh Darāz)，*al-Dīn: Buhūth mumahhidah lidirāsat ta'rīkh al-adyān*，开罗，1952（即《宗教：宗教史研究导论》）。在此人们应当注意这位曾在巴黎学习过的作者，觉得有必要在序言中解释一下，“*ta'rīkh al-adyān*”这个词组是对西方的“*histoire des religions*”这个概念的一种阿拉伯语的翻译。

[10]“*Islām kā Nizām-i Hayāt*”（“伊斯兰之生活体系”），不仅是现下存在的一个词组而且也至少是两本著作的书名：一本是'Abdu-l-Wahhāb Zuhūrī，Haydarābād-Dakkin所写，1946年，另一本是Abū-l-A'lá Mawdūdī所著，拉合尔，[1948年]，1953。后者当中包括了五种用语：*Islām kā akhlāqī nizām*——*Islām kā siyāsī nizām* 等以及……*mu'āsharatī*……；……*iqtisādi*……；与……*rūhānī*……——“伊斯兰的道德的（政治的、社会的、经济的、精神的）体系”。

Mawdūdī 还出版了论伊斯兰的教育和其他体系的著述以及肯定是有关伊斯兰体系的著述（即在其他传统中的：《伊斯兰系统：它是如何建立的》）。不过，尽管他格外强调这种观念，并积极致力于发展完善它，但他绝不是朝向体系化发展这一现代趋势的惟一代表。反传统论者古拉姆·阿哈默德·帕维兹（Ghulām Ahmad Parwez）也出版了一本书名为"*Islāmī nizām: kis tarah qā'im ho-saktā hay*"的著作（卡拉奇，无日期［约 1954 年］）。极为细致地具体化的实例可参见下列出版于"Nadwatu-l-Musannifīn"丛书中的：Mawlānā Hāmid al-Ansārī Ghāzī，"*Islām kā nizām-i hukūmat; ya'nī Islām kī riyāsat-i'āmmah kā mukammal dastūr-i asāsī awr zābitah'-i hukūmat, jis men Islām ke nizām-i hukūmat ke tamām shu'bon, us ke nazarīyah'-i siyāsat-o-siyādat ke tamām goshon, riyāsat-o-mamlakat awr us ke muta'alliqāt awr'āmm dastūrī ma'lūmāt ko... nihāyat tafsīl ke sāth wāzīh kiyā gayā hay...*"，德里，1362/1943。

［11］"穆斯林兄弟会"（"al-Ikhwān al-Muslimūn"）的创立者和主席写道，穆斯林相信伊斯兰是"一个全面性的体系"（"*nizāman shāmilan*"）——Hasan al-Bannā，*Ilá al-Shabāb*，开罗，未标日期，13 页。

［12］常常搀杂有贬损轻蔑的意味。例如，（12 世纪中叶的）圣徒彼得就比其他人更为关注这一点，他写了两本著作"*adversus nefandam sectam Saracenorum*"；在一封 1143 年的书信中他提到了"穆斯林的教派或异端"；在另一个地方他又写到了这些人之邪恶欺骗性的异端与教派——"穆斯林或伊斯玛仪后裔的异端及邪恶骗局"。见 J.P.Migne 编辑的"教父学全集……拉丁丛刊……"221 卷本，巴黎，1844—1864，第 189 卷，"columns 659～720，649～652，651～658"。

［13］在斯塔穆勒（Stamler）的著作中，1508，见前文第 2 章，注释［132］、［134］。

［14］我所发现的最早出现的场合是：［阿德里安·里兰德
275 (Adrien Reland)］，《阿德里安·里兰德论穆罕默德的宗教》，2 卷本，Ultrajecti，1705（修订于 1717 年）。英文与德文翻译本

保留了这种用语，英文本还加上了一个“*-ism*”：“关于穆罕默德的宗教，有两本书……被 A.Bobovius...由拉丁语翻译成英语……并由 T.Hyde 做了注释。‘对穆罕默德教与苏西尼教的历史与批判的反思’（‘*Historical and Critical Reflections upon Mahometanism and Socinianism*’）”，三部分，伦敦，1712；德文本：《阿德里安·里兰德论突厥或穆罕默德的宗教……》（“*Hn.A.Reland's... zwey Bücher von der Türckischen oder Mohammedischen Religion...*”），汉诺威，1717。而其法文本则又返回到了更为个人性的表述：*La religion des Mahometans*，La Haye，1721。

[15] 见前文，60 页。

[16]《牛津英语辞典》，相关词条。

[17] 在上述引文中。

[18]“Mahometan”，“Mohametan”，“Mahomedan”，等等；“Moosulman”（印度英语，由印度斯坦语的口语“*musalmān*”演化而来，也许是在伊朗由“*muslim*”演化而来）；“Moslem”（这是一种拼写错误，只是到现在才有些勉强地为它的正确拼写形式“Muslim”所代替）；等等。

[19]“伊斯兰主义（Islamism）的兴起（穆罕默德教徒这样称呼他们自己的宗教）……”——《牛津英语辞典》，相关词条，引自“Gentl.Mag.”。

[20] 亦见于其他的罗曼语言中：例如，阿尔多布兰迪诺·马尔维茨（Aldobrandino Malvezzi），《伊斯兰教（*L'Islamismo*）和欧洲文化》，Firenze，1956。

[21] 一个例子：《大不列颠百科全书》第 11 版（1911 年）就以“穆罕默德教”（“MAHOMMEDAN RELIGION”）为其词条的标题，在这个词条的头一段标明了这个词组是比照“基督宗教”（“Christian Religion”）而来的，它代表着“众所周知的那被称为伊斯兰的东西”。1958 年版的相关词条的标题则是“伊斯兰”（“ISLAM”）。

[22] 由于这个观点是现代穆斯林觉得敏感的问题（这也是我为什么觉得这个问题重要的原因），也由于我准备在这里就它提出一些问题，所以我在这其中发挥了小小的但却是积极

的作用也许是可以谅解的。我不仅在我自己的著述中从未使用过除了“伊斯兰”之外的其他术语（我在这一领域最初的出版物，1943），而且当我在穆斯林世界呆了6年返回西方之后，在我最早发表的文章中，我还附加上了一个序言性的注释，以呼吁人们用“伊斯兰”和“穆斯林”来替代那些旧有的术语（*One Family*，第2卷，27页，多伦多，1948）；我还在《蒙特利尔日报》上发表了多篇文章以推广这种观点，并在一切可能的公开演讲中再三地强调这一点。当我尊敬的导师H.A.R.吉伯（Gibb）教授屈从于出版商已经确立的习惯而接受了像“穆罕默德教”（“*Mohammedanism*”）这样的书名的时候（“家庭大学图书馆”，伦敦与纽约，1949，1953；“导师丛书”，纽约，1955），我颇感不快；在那个不太令人信服的时期，我发现他在开首的几页中几乎没有为此而表示他的歉意。直到最
276 近，我才发现这个问题存在着比我所意识到的更多的侧面，它们都是一些悬而未决的更深一层次的问题。正如在早前所提出的，那些我们想当然地接受了的，甚或是坚信不疑的事情，有时值得我们作出仔细的审查和重新的考虑。

[23] 不过，关于“*sharī'ah*”这个特定的概念，我提出了一些问题并列出了一些证据，以表明在历史上它也许只是到相当晚近的时候才是如此，而不是什么从一开始就是这个样子的。参见下文，注释[108]所提到的那篇文章。

[24] 即使穆斯林会说，它从创世的那一天起——如果不是在创世之前的话——就超验地存在着。

[25] 也许没有哪个杰出人物像查拉图斯特拉这样受到了如此不同的解说。我没有资格加入或评估那些学者在他们的这种重构过程中的争论（甚至是争吵）；尽管他们是有资格的，但他们理所当然地也是互不相同的。可以确定的是，在他们当中，至少有一位极受尊敬的专家认为，人们可以继续认定那些“有关琐罗亚斯特的大众看法”并不完全是荒谬的（W.B.Henning:《琐罗亚斯特：政治家还是巫医?》，51页，伦敦，1951）。无论如何，准确的历史重构对于我的论述来说并不是关键性的，因为我所关注的是那被归之于他——不论“他”是谁或者“它”是什么——的那些伟大观念的来源。

［26］此处的这个词语是“*daēnā*”，参见下文99页。

［27］即使是到了19世纪，我发现“琐罗亚斯特教”这个术语也仍然没有被用作哪一本书的书名，而只是被用作了一些书刊选文的单行本和小册子的标题：查尔斯·德·哈勒兹大主教（Mgr.Charles de Harlez）：《琐罗亚斯特教的起源》，巴黎，1879，载“*extrait du Journal asiatique*”，8:95～323（1879）；尼希坎塔·查托帕德亚亚（Nishikanta Chattopadhyaya）：《关于琐罗亚斯特教的演讲》，孟买，1894，共20页，（系1893年所做的演讲）；毛里兹·考夫曼（Mauritz Kaufmann）：《根据基督教所做的有关琐罗亚斯特教的几点考察》，“今日书册”，第81号，伦敦，1896，共64页。更早期的名称是“波斯教”（“Parseeism”）（J.M.Thoburn，一本以此为书名的著作，伦敦，1884）以及像“波斯的宗教”和“古代波斯的……”等这样一些词组——它们最终可以追溯到17世纪末期：［托马斯·海德（Thomas Hyde）］，《古波斯人的宗教》，牛津，1700（第2版，1760年）。由于在查拉图斯特拉以外它包括进了如此之多的其他来源，甚至还包括进了查拉图斯特拉所反对的古代伊朗的一些传统在内，所以现代学者正在开始——尽管基本上是无意识地——重新考虑这一名称的正当性问题。R.C.Zaehner在最近一本著作的开首就写道：“我贸然地认为，‘琐罗亚斯特教’这种二元论的正统信仰，大约是公元4世纪在沙普尔二世的统治下建立的”，但他就这一主题所选定的书名却是《贤哲的教诲》（“*The Teachings of the Magi*”），伦敦与纽约，1956；该书的副标题是“琐罗亚斯特信仰纲要”。阿瑟·克里坦森（Arthur Christensen）：*L'Iran sous les Sassanides*，巴黎，“2e ed.”，1944，虽未这样说，但它似乎也是在暗示对于萨珊王朝的宗教来说其正确的名称应当是“楚尔凡教”（“Zurvanism”）；（参见R.C. 泽纳：《楚尔凡》，牛津，1955）；J. 杜切尼-奎利民（Duchesne-Guillemin）：《“善”与“恶”：古代的二元论》，277 巴黎，1953，第10章，135～153页，将它称为“马兹达教”（“*le mazdéisme*”），甚或还将这一术语用于了它在现代印度的祆教徒残存者（151页）。（他也顺便地使用了“琐罗亚斯特教”一词，149页。）我怀疑，在今天还会有任何一个对这一

传统有所了解的人会反对下面这样的见解，即对“琐罗亚斯特教”（发明于1854年——《牛津英文辞典》）这个术语持续性的使用，其实是出于西方的做法而不是由于这个传统本身的某种内在的东西。此外还有我所反对的这一名称的“……教”（“-ism”）的部分；在这个概念中这两种因素使得它在整体上成为了它所指称的对象的误导性的方式。

查拉图斯特拉是一位重要的宗教改革者，但他却不是“一种宗教的创立者”。“琐罗亚斯特教”这个概念，对其他传统（例如基督教的、穆斯林的、共产主义者的）来说低估了它的作用的重要性，与此同时，它对祆教徒来说又高估了这一点。

[28] 一些西方人，特别是那些不熟悉印度和中国的思想模式的人，可能会认为在此没有必要，在古代伊朗与马克思主义之间——以“犹太—基督教传统”中的伦理和宇宙性的二元论因素为中介——辨别出一种连续性。然而，我认为从早期波斯源头发展而来的这些观念和看法，已经深深地影响了整个西方的历史，其程度之深已使得西方人认为这是理所当然的事情，并已无法对它作出辨识了。从世界观念史的角度来看，很明显地，宣扬斗争二元论、千禧年主义等主张的马克思主义意识形态，也许完全不可能在像主张“阴阳互补”二元论的中国或者具有“多态一元论”（polymorphic monism）的印度这样的地方出现。譬如说共产主义的“没有上帝存在，而卡尔·马克思是他的先知”这样的讽刺语，其实是正确地将这一运动置于了它的中东处境之中。而且，不仅是马克思主义意识形态的内容，而且就是共产主义运动的形式，都明显地具有这种特征：一种具有强烈的“非此即彼”二分法的体系化的成员团体。一个人（明确地）要么是属于它要么是不属于它；是否加入它，所有人都是自由的，但只有通过它，一个人才能获得最终的福祉；而那些在它之外的人则注定了灭亡的命运。这种类型的有组织的团体，与我们在此所考察的这种中东的发展具有直接的历史连续性。参见本章注释［33］。

[29] 也许是从巴勒斯坦东部发展而来的“弥赛亚”观念，不仅对闪米特人的宗教传统作出了贡献，而且很可能也为大乘佛教传统作出了贡献——倘若人们追随 P.Masson-Oursel 的看

法而将“弥勒”概念看作是起源于伊朗的话。他写到这一概念，在作为印度与中国之间交通重镇的大夏，被注入到了大乘佛教的脉流之中：“‘来世佛’的观念受到了大夏人……的灵感启发，而其名称‘*Maitreya*’[‘弥勒佛’] 也可被视为‘*Mithra*’[‘密特拉’] 神的新化身”——载 Gorce & Mortier，见前引书，第 3 卷，43 页。

[30] 它的一些零星的、分散的部分已经具有了这样的一种形式；事实上，一种具有概念化之观念体系的公开的摩尼教宗教社团的发展，在人类历史上构成了一个长达一千年之久的历史篇章，它比近现代人对他们所承认的记忆要漫长得多。不过，我认为即使人们撇开这样的一些发展不论，在其他传统中（基督教的，伊斯兰的，等等），也仍然存在着在原则上是可以
278 观察的但在原则上又是不可具体化的那些观念和看法的一种历史，而且还是一种具有根本重要性的历史。

[31] 我不揣冒昧地认为，对于约翰·福斯特·杜勒斯（1888—1959 年，曾任美国国务卿）与贾瓦哈拉尔·尼赫鲁这样的人在 20 世纪中期在外交政策上的差异，如果不承认一方是站在一种斗争的二元论和封闭的社团在其中具有决定性作用的意识形态性的传统之中，而另一方则是站在将一切宗教形式都看作是对那无形的终极实在的个人性的、或多或少是有效的、但又都是不完善的表达这一具有两千年发展史的传统之中，就不可能对这两者之间的差异获得全面的理解。杜勒斯是一个加尔文派信徒，加尔文派在获救者与毁灭者之间的二分法是相当的严格和分明；尼赫鲁则是一个印度教信徒，印度教主张所有的人都能部分性的获救。那些对这样一种解释不以为意的西方人，正是那些最不可能提出与东方世界和解而不是对抗的外交政策的人。

[32] 说犹太社团是“一个特殊的民族”，这本身就是一个微妙和复杂的观点。对于一个小小的有着清楚的界限、一种独特的宗教的和其他的生活以及在“我们/他们”的立场上极为自觉的并对外人常常是贬毁性的社会存在来说，这并没有什么非同寻常的不一般之处。这种现象一度曾是普遍存在的，它既曾是印度和中国的特征也曾是中东和欧洲的特征。也许正是

为这种区分赋予了宇宙性的意义和形而上的地位才形成了这种分别。

[33] 参见我即将出版的《他人的信仰》一书的“中国人”一章。

[34] 一个后果就是信仰与理性的问题，在西方这个问题往往被认定为在某种意义上是一个终极性的问题，是理智的或宗教的基本性的问题；然而我更愿意把它看作是一个地区性的问题，并且基本上是两个传统之间的关系这样一个历史性的问题。见下文第 7 章注释 [9]。由这一特殊的历史处境所引发的另一个后果就是西方的政教之间、圣俗之间的关系问题。有关它们与伊斯兰的情形之间的对立，是历史性地确立的，见拙著《现代历史中的伊斯兰》，普林斯顿，1957，伦敦，1958，30～31 页（纽约，1959，38～39 页）。

[35] 事实上，由拉丁语而来的“宗教”这个术语，只是从属性地和引申性地指称着西方世界从巴勒斯坦地区所接受的东西。而它原初的和基本的指称，并不是这种东西而是希腊罗马生活中那些并非是来自希腊与罗马的方面。在希腊罗马生活与基督教会的相遇中，这两者都保留了下来并一同孕育了西方世界；但是在那种相遇当中，希腊罗马生活的某些方面却没有能够保留下来，而是很明显地被基督教传统所取代了。但那些留存下来的方面则提供了“宗教”这个词语和概念。（这一点可能与基督徒不相信“宗教”概念这一事实不无关联之处，见下文，第 5 章，125、139 页）。

[36] 见上文，第 3 章，54～55 页。

279 [37] 关于这里所使用的“教会”（“church”）这个词语以及这一社团所具有的其他名称，见下文，注释 [39]。

[38] 如果海宁（和 Parsis）关于他的形象，而不是那更具贬抑性的学者们关于他的那种形象，能够被实际接受的话（见上文，注释 [25]）。

[39] 上文所使用的（注释 [37]）“教会”这个词语，当然是基督教的词语，它在此处的使用是比照性的（因此使用了引号）但并非是多余的。它的希腊语原文是“ἐκκλησια”。摩尼的团体为它自己则使用了“'Εκλογη”这个术语，即“ἐκλεκτοι”

或“选民”的团体。其成员也被称作“正直者”（“just”），而其社团亦将它自己设定为“公正”（“Justice”）：希腊语是“*Δικαιοσυνη*”；阿拉美语是“*zaddīqūt*”（后来的阿拉伯语是“*siddīqūt*”），中部波斯语是“*ardāvīft*”。参见下文提到的Puech 的著作（注释［41］），61 页及注释［238］（143 页以下），注释［393］（195 页）。“*Ekklēsia*”本身见于埃及语的摩尼经文当中：参见卡尔·施米特（Karl Schmidt）和 H.J. 波罗斯基（Polotsky），“和一篇……写的论文，H. 伊普生（Ibschen），‘埃及的摩尼教文物’”。“摩尼及其学生的原始文献”，载《普鲁士学院报告，1933 年，“文字学—历史学”》，4～90 页，柏林，1933（关于在实际文本中的词语使用情况参见 87 页）。

［40］见上文第 3 章，注释［35］。

［41］有关这一运动之现代学术知识的两个最重要的表现是 H.J. 波罗斯基和 H.C. 普克（Puech）的研究。前者的主要贡献见于他的文章，《摩尼教［Manichäismus］》，载《Paulys 古典大百科全书》；它并不是按字母顺序出现在这本书中的，而是出现在“附录六”中，“coll.240～271”，斯图加特，1935。后者的研究参见 H.C. 普克：《摩尼教，其创始人与教义》，巴黎，1949（分“注释版”和“非注释版”出版，前者内容极为丰富，篇幅是后者的两倍多）。自 1949 年以来的发展见于学术期刊当中。在这些参考书中，应当加上 1960 年 C. 科尔普（Colpe）的重要的文章，《摩尼教》（“Manichäismus”），载《历史的与现在的宗教：神学与宗教学辞典》，第 3 版，图宾根，1957—，4:714-722。

［42］在中亚的发现是在汉语、维吾尔语和伊朗中部的方言当中（中世纪波斯语、帕提亚语、古索格代亚纳语）；在 Fayyūm 的发现是在 Subhamimi 哥普特语中。H.C. 普克在一个地方曾说过这些著作全都是译本（“*nos textes, qui sont tous, ne l'oublions pas, des traductions*”，见前引书，29 页），但在另一处又说是“*en très grosse majorité*”（“绝大多数的”）（68 页）。不幸的是，我还没有接触到任何例外的情形。

［43］在中古波斯语中（伊朗西南部方言），以“*dēnān*”

的形式，曾出现在一封发现于中国新疆吐鲁番地区的摩尼书信当中，在其中他对比了“我的 *dēn*” 与“先前的 *dēn's*”，דיד ביא דמ” 与 “נישיפ אן דאניד”——残片 TⅡ D 126，Ⅰ R（1）&V（8)、(17)；正如在 F.C. 安德里亚斯（Andreas）与沃尔特·海宁编辑，《支那-土耳其斯坦有关中古伊朗的摩尼教文
280 献》第2卷4～5页中的发现——载《普鲁士学院报告，1933年，“文字学—历史学”》，1933年，第7卷，295～296页。类似的段落亦发现于哥普特语的一本最近发现的书中，*Kephalaia*。在这本书里，以相同的方式提出了同样的对比，但他所说的是“我的 *ecclēsia*” 与“先前的 *ecclēsias*”。在他看来，早先的运动是注入了新的运动当中，就像是河流汇入了那更大的河流一样。他还提到，“那早于我的所有的先知、我的弟兄们”以及他们的著作、他们的智慧，如今都被取代了。关于哥普特语经文，见卡尔·施米特和 H.J. 波罗斯基，前引书（上文，注释［39]），86、87页；翻译与编辑者的评论，40页以下。进一步还可参见注释［63]。Kartīr（下文，注释［54]）在其铭文中似乎确实曾把“*dēn*”看作了宗教体系，但也没有使用一种复数形式。

［44］关于这种形式，参见上一注释。关于其意义的讨论，参见下文，注释［58]。

［45］与此略为相仿的事情，在佛教社团以及与其有几分相像的耆那教社团兴起之后，曾发生于印度。不过，印度的特殊情形意味着，这并没有引发随后的形式化的发展。其实到最后，尽管佛陀的教导在印度并没有完全消失，但其独立的佛教社团却最终消失了。在这种情形中，有许多因素在发挥着作用，由于其过于复杂而无法在这里作出探究；但无论如何，“为何某事没有发生”永远都是一个不确定的问题。在印度不同种类的社团的相遇并不具有世界性的含义（例如，完全不同的语言与文化传承并未卷入其中）——就像在伊朗的萨珊王朝时期的那种情形一样。但不管怎样，在伊朗的情形中，其结果是不同的和极为重要的。与此也许相关的一点是，在印度的基本定向和形而上的心态，有别于我们所说的在中东的那种非此即彼的立场。我感到，正是这后一种立场构成了基督教教会在

西方那种发展方式的背景底蕴，而佛教社团——印度最近在组织化方面的探索——在中国和日本则远不是那么体系化地发展着。

[46] 与譬如说西方相比，希腊哲学传统在随后的伊斯兰世界中与这一点更为接近。它在那里产生了一个名称（“*al-Falsafah*”，这个古典阿拉伯语中的外来词也许是具有同等程度的普通名词与专有名词的性质，尤其是在社会的某些团体之中）。这个传统是由在那整个社团中的一个相对较小的和几乎是同一性的团体中传承下来的。而且它是这样一个传统：它具有一种权威源泉（亚里士多德以及在较小程度上的柏拉图）而不是一种思想看法；“*al-falsafah*”这个术语的意思可以更充分地翻译为“希腊哲学传统”而不只是一般性的“哲学”。我认为，在形式上，“*al-falsafah*”在古代伊斯兰社会中的作用可以说大致类似于“教”这一概念对于中国社会的意义。人们还可以进一步注意到，对一个人来说，是否可以同时成为一个“*Faylasūf*”（“*Falsafah*”传统的一个成员）和一个穆斯林（伊斯兰社团的成员），抑或只能选择其一，这是伊斯兰历史上的一个深刻的问题。

281 [47] 我不能完全断定摩尼就是第一个辨识出它的人；这在实质上与我的论述无关。更精确的探究很有可能会表明，我在这里所描述的那些过程所发生的时间也许要稍早一些，一些细节也许会有所不同。阐明这一点是这个特殊领域内的专家学者们的职责。而我所想要确立抑或说是想要使人注意到的，就是所发生的这些过程以及它们所具有的世界性的意义。我完全可以预料得到，关于它们是如何发生的那些细节将会得到一些校正或修订。

[48] 或者在佛陀那里是宇宙性的道德律（“达磨”、“法”）——对此他没有称为神，但我将其称为神。

[49] 虽然在这一领域内的一些可以信赖的学者承认这是摩尼自己的指称，但我仍旧无法确定这种用语的真实性，因为它所引证的权威都是在《古兰经》之后的——在那里这个词组也同样出现在穆罕默德的身上（“穆罕默德……是真主的使者和众先知的封印”——《古兰经》中文本，33:40)。但这个观

念肯定是真的：摩尼毫无疑问地声称他是从亚当开始的包括查拉图斯特拉、佛陀、与耶稣在内的一系列“差遣来的人”中最高等级的。参见普克，见前引书，1949，61 页及“注释[241]”，144～146 页。如果摩尼为自己使用了这个指称（用“封印”[“seal”]一词），那么我们一些人就会认为这对伊斯兰神学来说是一件极其重要的事情。

[50] 在《旧约》中有“先知”这样的一个词语和概念（“איבנ”；对照阿拉伯语的“*nabī*”），指称的是某些人自觉的履行的一种角色。然而，在其漫长和复杂的演化中，它的意义是不同于在摩尼或伊斯兰的“世界观”（“*Weltanschauung*”）中的那种概念的含义的。这后者的另外一个可替换性的术语（“*rasūl*”）也并不追溯到《旧约》当中；在伊斯兰与希伯来的观念之间的分歧，可由今日之伊斯兰与犹太—基督教社团之间在他们的解释上互不理解这一点来得到说明。

[51] 虽然这里对摩尼的解释是我自己的，尤其是在形式与内容的二分法方面，然而学者们已经指出摩尼是极其谨慎的。Puech 曾谈到了“*un travail conscient et volontaire*”（“有意识、有意志的努力”；见前引书，69 页——亦可参见他 150 页的注释[266]）和“*ce syncrétisme conscient et délibéré*”（“有意的折中主义”；见 Gorce & Mortier，引书同前，第 3 卷，90 页）；尼伯格（Nyberg）则写道，“不可否认，他个人是一个宗教天才，具有深厚的宗教心理学方面的洞察力，但他的事业具有强烈的‘被制造的’和‘被设计的’意味；他首先是一个宗教政治家”——见《古代伊朗的宗教》，H.H.Schaeder 德文译本（《西亚—埃及协会通讯》[E.V.]，第 43 卷），411 页，莱比锡，1938。

[52] 所有的学者都表明它是极为复杂的；例如，尼伯格就曾说道，闪米特的与伊朗的（人们也许还可以加上印度的）宗教，在摩尼诞生于其中的那个社会环境里的相遇与混合，是
282 一团“不可化解的乱麻”（“*de gnostiska kretsarna i Mesopotamien, där semitisk och iransk religion möttes och blandades i ett outredlight virrvarr*”）——*Irans forntida religioner*，458 页，斯德哥尔摩/乌普萨拉，1937；德语译本（参见前一注释），

411页。它是变易不居的——这也获得了一致性的认同；例如，威登格伦（Widengren）就曾写道，“一个过程……一个宗教逐步改变，但很慢……”（吉奥·威登格伦：《伊朗宗教史的现状与任务》，载*Numen*，莱登，1:77［1954年］）；在这些段落中他多次使用了“过程”这一词语。

［53］主要是尼伯格，见前引书，（德语译本，414～415页）；普克，尽管并不确定，但他似乎也认为这个论点至少是有道理的（见前引书，38页及119～121页的注释［137］）。至少已经存在着某种书写的东西可资利用，这是相当明显的；例如，威登格伦，引文同前，第1卷，75页。［在写下上文以后，我还发现了W.B.海宁：《“阿维斯陀”研究的分解》，载《1942年哲学协会会刊》，47页，伦敦，1944。该文完全证明了一个前摩尼时期写就的阿维斯陀经文］。

［54］正是“卡提尔”（Kartīr，公元3世纪后期），在萨珊王朝皇帝沙普尔一世（Shapur I）统治时期，上升到了一个具有重要权利的地位，他在为帝国随后的几个世纪里建立起一种全国性的宗教体系方面发挥了重要的作用。由他所作的四段铭文，最近在伊朗获得发现并加以了研究。主要参见，马丁·斯普伦格灵（Martin Sprengling）：《公元3世纪的伊朗：沙普尔与卡提尔》，芝加哥，1953（以及这同一位作者的一个初步的和极不令人满意的编辑性材料，《卡提尔，萨珊王朝时期的琐罗亚斯特教》，载《美国闪米特语言与文学期刊》，芝加哥，57:197～228，330～340［1940］，58:169～176［1941］）。这种铭文发现于今日称作“Naqsh-i Rajab”的地方，它包括有这样一种断言：“有天堂，也有地狱。任何有德行的人都将上天堂。而任何的罪者都将被抛进地狱”（马丁·斯普伦格灵的中古波斯经文，65页，1953）。由这个激昂的并在实际上是狂热的管理者所发起的迫害行为表明，他在教义之外还提出了一种由恪守一套宗教实践所构成的“德行”和遵守另一套实践所构成的“罪行”——这样一种组合构成了最为严厉的体系化的和具体化的宗教。（注意在另一段铭文中他提到了那些在玛兹达宗教事物和神圣仪式中具有僧侣身份的人没有遵循那些礼仪——引文同前，经文，47页，译文52页）。

R.C. 泽纳（Zaehner）在他的《佐尔万，一个琐罗亚斯特的难题》（牛津，1955）中，在评论了前面的段落之后，写道，卡提尔“使顺从者重新皈依了琐罗亚斯特的正统”（5 页）；但“正统”这个概念需要仔细的审查（“重新皈依”中的“重新”也同样如此）。如果说通过迫害而产生了一种琐罗亚斯特的正统，这不是更具有历史性吗？一个人通过界定和通过用某种社会形式来赋予这种界定以重要性而创造了一种“正统”。

同样地，“琐罗亚斯特的”（“Zoroastrian”）这个词语也值得加以考虑。奇怪的是，卡提尔并没有提到这个人物。他的确命名了这种“宗教”，对它加以巩固和体制化是他自封的使命：“*dyny mzdysn*”这个形式（“玛兹达宗教”，“这种玛兹达宗教”）在铭文中出现了 6 次。复数形式的“宗教”（*dyn'n*，*dēnān*）则没有出现。

283 [55] 通过对纷至沓来的、爆发般的那些发展演化的抽象或提炼，而经典性地为其中两类特殊的现象赋予了名称：诺斯替派（Gnostic）和曼达派。后者一直持续到相当晚近的时期，并逐步演变成了完全有组织性的和可以识别性的运动；正如我们将要看到的，它拥有一个名称似乎从根本上讲也是合理合法的。（事实上，曼达派社团尽管微小，但仍存在于今日的伊拉克境内。其特征之一就是施行一种特定形式的洗礼。）另一方面，在我看来诺斯替传统似乎一直都是没有什么组织性的——人们无法借助于任何系统的概念化来对它作出理智性的把握。不过，“诺斯替教”（“Gnosticism”）这个近现代的术语一直都是存在着的。在最近的一项学术研究中，它的标题仍维持了这种观念，它认为：“界定诺斯替教是一项极其困难的任务，因为近现代学者用这个术语涵盖了一系列思辨性的宗教现象。这些现象可见于从西方的高卢一直到东方的伊朗，从公元 1 世纪一直到至少是公元 9 世纪……这个系统包括着与琐罗亚斯特教、巴比伦宗教、犹太教、希腊时期的哲学与宗教以及基督教相关的诸多观念。我们如何能够界定作为一个整体的诺斯替教呢？”（R.M.Grant：《诺斯替教与早期基督教》，6 页，纽约与伦敦，1959；另见“起源”部分，3～14 页）。这位作者当然没有因此而放弃这一尝试；他接受了（提出了？）作为某种实

体的“作为一个整体的诺斯替教”。在这种情形下，我认为，作为一个形容词的“诺斯替（教）的”在一系列个人的—历史的意义上是可以接受的，但作为一个名词的“诺斯替教”则是令人大可怀疑的。如果一个传统必定要被认识和理解的话，我认为我在下面两章中所提出的术语是惟一能够完成这样一种任务的途径。

另一方面，曼达派传统最终的确成为了（约在公元5世纪或之后具有了与众不同的形态？——直到那时才拥有了一种历史）一种具有自我意识和统一性的团体。这种逐渐演变的事实对我们的探究来说具有头等重要的意义。

“*Mandâ*”是阿拉美语，相当于希腊语中的“*gnōsis*”（意即“知识［knowledge]”），而“*Mandâyâ*”（后来的，“*Mandaean*”）就等于“*gnōstikos*”（“知识［knowing]”）。因而，那后来逐步构成曼达派传统的早期历史只是部分地与“诺斯替”这个词语——即使是逐步作为了一种工具性的术语——相关的历史。所以，人们的任务就是要辨认出这两个脉流逐步区分开来的那个过程（一个具有了阿拉美语的名称，另一个则具有了希腊语的名称)。

转向这种演化着的复合体的另一侧面，人们会说，这种洗礼仪式的实践，无疑具有从“施洗约翰”（“John the Baptist”）一直到稍早于公元7世纪的（及以来的）“曼达派信徒”的一个连续的历史。在公元3世纪，摩尼的父亲就是一个施洗者或被施洗者，他使他的儿子与这一团体具有了一定的关系。不过，人们与其追问“曼达教”是何时出现的，不如更好地探讨这样一个问题，即人们是否可以设想存在着这样一个时期，人们在参与这些仪式的同时并没有完全放弃隶属于其他社团的“成员身份”？这里的答案明显是肯定性的，因为在《新约》中所提及的那些到约旦去聆听约翰教导并接受其施洗的人群，都毫无例外地将它看作是在其犹太社团成员身份之外的一种选择。而且，由于罗马士兵也参与到其中，所以一个人是否是犹太人就无关紧要了。我们还可以进一步追问，是否存在着一个这一切都不再如此的时期。显然，答案也同样是肯定性的，因为到公元7世纪在中亚，一个人要么是一个基督徒，要么是一

个曼达派信徒，而不能两者得兼——正如在20世纪的巴格达，一个人要么是一个穆斯林，要么是一个曼达派信徒，而不能两者得兼一样（尽管一个人可以同时是一个穆斯林和柏拉图主义者，或同时是一个曼达派信徒和柏拉图主义者）。那么，人们能够追溯这一种情形逐步演化成另一种情形的发展过程吗？

同样地，到公元7世纪以前，一系列其他的仪式和信念也与洗礼仪式一道在一个体系性的模式中联系在了一起，以至于如果一个人在这种模式中选择了一种因素，那么他也就是（被迫地？）选择了其中所有的因素。然而，在此之前，这几种因素尽管出现在了这一领域当中，但它们并未以这种体系性的方式联系在一起；所以一些人可以遵守这些或那些因素。这种逐步体系化的过程在历史上应当是可以加以追溯的。一个与此相关但并不同一的随之而来的过程，则是人们的体系性的概念化发展过程。究竟是在哪一点上，任何一个人都能理解这一事实呢，即这个系统是一个具有内在一致性的实在，以至于在理论上以及（或不是？）在实践上，那各种因素都被组织在了一起？

正是在对类属性的宗教体系之实体的概念化当中——存在着一系列这样的实体，每一个都是一种抽象性的实体——我看到了摩尼作用的重要性——或者是作为一个原创者或者是作为一个阐释性的思想家与行动者。这种概念不可能在这个时期的西方兴起，因为在西方并不存在几种全都隶属于同一类属下的体系。在地中海世界里不存在什么能够真正与基督教会旗鼓相当的东西——尽管在某些方面也可能有密斯拉、伊西斯等的追随者：事实上一直到20世纪，西方教会与世界其他主要宗教传统相比，一直都是处于一种类似于东方正教会在早期的那种地位。它的基本问题之一就来自于这样一个事实：它以适用于并在很大程度上是来自于它早期与罗马异教相对抗的态度或看法，来面对20世纪的问题——这当然是行不通的。

下面这个故事可以很好地说明公元8（9?）世纪的，关于将宗教理解为一系列实体的情形，并能够有助于评估千百年来在这一领域内所发生的变化。据说，在阿巴斯宫廷有一个名叫伊本·穆夸法（Ibn al-Muqaffa）的具有相当的声望与文化的波

斯人，在他正式被接受为伊斯兰社团与信仰的一个新皈依者之前的晚上，曾外出赴宴。宴会的主人，一位穆斯林，对他这位客人的下列做法表示惊讶不已：他第二天早晨就要成为一个穆斯林了，但他在头一天晚上还在背诵摩尼教的祷告。据说伊本·穆夸法对此回答道："我不喜欢'度过一个没有一种宗教的夜晚'这样的想法"（al-Balādhurī，*Ansāb al-Ashrāf*，手稿引自S.D.Goitein：《穆斯林国家历史上的一个转折点》，载《伊斯兰文化》，海得拉巴，23:132［1949］）。

［56］在写下这段文章以后，我发现泽纳教授（尽管我已不揣冒昧地批评了这种用语，见注释［54］）在最近的研究中仍然使用了这种术语，他在其中写道，"在沙普尔二世统治下，琐罗亚斯特教［Zoroastrianism］演化成了一种教条式的宗教"［即公元310—379年］（R.C. 泽纳：《贤哲的教导》，11页，伦敦与纽约，1956）。

285 ［57］这一时期所有现代学者的著述在某种意义上都支持这种观点，然而如果这种表述被接受的话，那么他们的解释或者至少他们的用语都必须要作出调整。因为几乎所有的人在他们的思维中都是按照一种系统的宗教概念来运作的，而这正是我们在第2章中所追溯的那种西方发展的产物。由于这个概念在这一时期末期可以很好地适用于所研究的那些材料，所以它并不是像在其他一些文化的研究中那么具有误导性。然而我希望人们可以谅解我侵入他们的专业领域，并建议如果他们采纳下列看法，那么所观察到的这些发展就可以获得更加充分的理解，即这种特殊的概念化理解并非是先验的，亦不是绝对的，而它所指称的东西在人们——其历史是由这一领域的千百年的发展所构成的——的生活与社会里是处在表述的过程当中的。

例如，我们在上文看到（注释［55］），格兰特（Grant）教授觉得，尽管有一些误解或混乱，但诺斯替教仍然是能够加以界定的。而另一方面，在其著作的末尾，他又承认在这一地区、在这一时期里的基督教却不能作出界定。在西方，它的其他替换形式是与之更为不同的东西（譬如，多神论），人们很快就会说自己或自己的邻人，要么是一个基督徒（在成为教会中的一员的意义上——我们且不谈成为"真正的基督徒"），要

么是别的什么信徒（譬如，朱庇特的崇拜者）。而在东方，这就不是如此明显。在询问“马西昂”（Marcion，约公元 110—约 160）是一个基督徒还是一个诺斯替信徒的问题上就不会出现“非此即彼”的二分法。（西方的基督徒持续不断地询问这一点，并坚持要求作出一种“非此即彼式的”回答；但在东方，正如格兰特含蓄地承认的，这样一种问题可能是没有什么意义的）。在希腊语中，“*gnōstikos*”在字面上意味着“他是知道的”（具有超验的知识，“γνωσις”），显然，这不可能是一种非此即彼性的事情，因为大多数追随者都只是部分性地知道。（正如我们在“Christian”那里所看到的）这里也毫无疑问地存在着这样一种倾向，即这种形容词是指称一种关系，当然这不是与“*gnōsis*”的关系而是与“寻找它的人的运动或活动”的关系；在这种情形中，“Gnostic”所意指的不是“那知道的人”，而是“那想要知道的人”。但即使是那样也不需要被组织化或体系化，也不需要是非此即彼性的。

同样地，围绕着是曼达派先于摩尼教还是摩尼教先于曼达派也出现了卷帙浩繁的学术讨论（有关争论的书目，截止到 1949 年，可参见，Puech，引书同前，40～41 页及 123～125 页注释［147］；亦参见 126 页注释［154］）。表述问题的这种方式预先就设定了——我认为这是误导性的——至少是部分性的答案。同样地，由于阿拉美语中的“*mandâ*”原初就相当于希腊语的“*gnōsis*”，所以当所有的学者在这两个概念之间区分出他们从这两个术语中所建构的那种区别时，就是十分有趣的事情。当然，人们肯定会按照那些使用它们的人的用法来使用它们。而这些与此相关的人，则卷入了我们正在讨论着的那渐变性的概念的具体化这一发展过程之中。

当普克使用了下面这样的用语之时，他肯定是在朝向这样一种分析而探索着：“正确地说是一种曼达派的原始形式，……原始曼达派或前曼达派”——见前引书，41 页。我希望我不是过于自负的：我认为他那可钦佩的文章《论曼达派》的结束部分“揭开曼达派的问题”（载 Gorce & Mortier，引书同前，82～83 页），实际上是对我在此所提出的这样一种
286 朝向自我概念化的过程的描述——这个过程不能说有一个具体

的时间性的开端，但在他所提及的那些时期却明显地达到了其顶峰。

类似地，就伊朗的传统而言，普克谈到了“曼达派本身”（“*le mazdéisme proprement dit*”），在下面这样一个句子里——肯定是有过分析但没有进行细致的审查：他说，早期萨珊王朝的君主们正在考虑“恢复或建立一个与玛兹达教本身有别的宗教……”（引书同前，38页）。威登格伦使用了这样的表述“*der etwas Proteusartigen Zervanismus*”（引书同前，*Numen*，Ⅰ:76）。我们已经看到了在这一时期的其他与此相当的表述（例如，注释［52］），而且还将会看到更多的这一类的表述（譬如，下文，第5章，注释［27］）。总之，作出这样的概括也许并不是不合理的或自高自大的，即：这些发展演化的研究学者所进行的研究，已经接近于但还没有完全粉碎人们借以来解释宗教历史的那些传统的概念，他们也还没有以一些能够充分描述他们所看到的一切的可选择性的概念来取代它们。

［58］这是一个在探究中肯定会有诸多收获的课题。与在西方传统中的“*religio*”这一术语的情形不同，它迄今只有一些附带性的研究，当然其中一些无疑是颇为详尽的。关于“*religio*”的发展已经为此而撰写出了几篇博士论文（参见第2章，注释［4］）。针对这个课题也已经作出了更进一步的研究，它们既是在更高级的层面上又是在更随意的情形下来完成的。而另一方面，就“*dīn*”、“*daēnā*”、“*dēn*”而言，据我所知，并没有什么系统的、全面的探讨，更不用说连续性的探究了。人们可以期望一些有抱负的博士研究生能够在兼具哲学与宗教学（*religionswissenschaftliche*）素养的人的指导下被吸引到这一课题上来（参见，威登格伦的“脚注”，引书同前，*Numen*，Ⅰ:17）。各类词典和词汇表则常常满足于将“宗教”作为它的对等词，而不具体指明这是在这个西方词语的哪一种含义上而言的。譬如，这里就存在着相当大的空间来使用我的特定的术语，以在个人的信仰与客观的传统、超验的理念与历史的现实、意识形态与社团、静止的观念模式与进化着的社会过程，这些迥乎不同的事物之间作出区分。当然，那些翻译也

是极其有益的，对它们作出批评未免有些不公。然而，人们也许可以指出——正如预料之中的——它们大都是由那些对我们在这里所讨论的问题不感兴趣的学者所完成的，所以就这个词语的情形来说，其单数形式往往被漫不经心地译作了复数形式，或者个人性的“宗教”在英语中被译成了带有定冠词或不定冠词的“宗教”。我们还已看到，这在西方，当由拉丁语翻译为英语时——即使翻译者是信徒——也同样如此。

不过，对中东传统的几乎每一项学术研究，都有一段左右的篇幅来论述这个词语的用法。它们为一种全面的探究提供了一个由以开始的出发点，正如它们为我提供了一些为我所利用的最初的洞见一样。

[59] 见上文，注释 [54]。我不清楚“卡提尔”铭文是否是第一次出现这种词组的。

[60] 表明“*dēn*”、“*dīn*”的传统类似于我们已经讨论过
287 的“*religio*”的传统，并指明它们可能是我们当今整个世界理解“一种宗教”、“世界诸宗教”等的沟通渠道，在此我所关注的主要不是语言问题而是形而上学观这一领域；语言只是一种载体工具，有时还是具有偶然性的。我并非想要表明词源决定着信条，或者整个词源控制着世界观。这只是在有限的程度上是如此，而在很大的程度上则是在阐明着它们。我们正在寻求的是观念的影响和传布；而在这种情形中，这种寻求被证明是极有价值的。

[61] 有一段时间（从克里斯蒂安·巴多罗买［Christian Bartholomae］的词典起：*Altiranisches Wörterbuch*，斯特拉斯堡，1904，相关词条“*daēna*”），有两种意义被归于了这个术语：一个是内在的、个人性的（“*inneres Wesen*，*geistiges Ich*，*Individualität*”），一个是外在的、可观察性的（“*Religion*”）。如今人们认为只有前者是原生性的。参见尼伯格对这个术语的讨论，引书同前，126～132 页；德文译本，114～120 页。他的结论是，“*daēnā*”是每一个人内在的感知认识力，或其“认识性的灵魂”，这就像是他的宗教官能或器官一样；同时也是所有那些有所认识的人或崇拜社团的集体或团体（collectivity）。不过，这个从词根“*dāy*”，“看”，引申出来的派生词

(亦见保罗·霍恩［Paul Horn］:《新波斯语言学导论》,93页"词条413"下面的"注释"及133页"词条597"与"脚注",斯特拉斯堡,1893)受到了质疑。威登格伦最近写道,"*daēnā*"与梵文中的"*dhénā*"是同一个词,这个古老的词源将由S.T.哈特曼(Hartman)博士在其即将出版的著作中所提供的新证据加以证明——吉奥·威登格伦:《穆罕默德,神的书简,与他的升天》,186~187页,乌普萨拉与威斯巴登,1955(威登格伦:《国王与救主》,第四部分,1955年,第1号);这同一位作者在这一点上又有进一步的注解,见前引*Numen*所载文章,注释［52］,1954,33页及"脚注85"。我还没有发现赞成这种词源说的证据,它会使得"*daēnā*"意味着是"培育"而不是"洞见"("insight")。我猜测这种差异也许是,宗教信仰从人的一方被看作是我们所做的、在某种意识中来领悟神的东西与从神的一方被看作是神支持我们所做的东西之间的差异。我坚信,无论在何种情形下,"信仰"都是最贴近的对应词,它所采纳的神学立场是,个人的信仰是神的一种恩赐而不是人的一种成就——尽管我们毫无疑问地必须需要等待哲学的探索。

［62］尼伯格引述了这种神话的一种形式(引书同前,131~132页;德文译本,119页),在那里他试探性地指出它代表的是那种社团——在某种意义上我发现这样一种看法是不能令人信服的;但如果它能成立,这将是我们下一个意思的一个实例。而Duchesne-Guillemin在这里以及对这个术语的一般性含义有意地选择了一种模糊性:"*Il suffit de songer à un terme qui soit susceptible, selon le contexte, d'un sens soit abstrait, soit collectif, soit individuel. Le mot* religion, *en français, me paraît répondre à ce signalement, puisqu'il désigne tantôt une doctrine, tantôt l'ensemble des fidèles, tantôt enfin une caractéristique individuelle*"(见上文,前引书,注释［27］,67~68页)。

［63］在各种词典与词汇表里,中古伊朗语的"*dēn*"(正式的拼法为"*dyn*";或具有结尾字母的"*dyny*")被认为是"宗教"的意思,有时还附加上了"社团、教会"的意思(例

如，W. 海宁：《一本摩尼教的祈祷书和告解书》，110 页，柏林，1937，［*Einzelausgabe*，*Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*，1936，*phi.-histor. Klasse*，*Nr*.10］）。重要的是要看其在上下文中的用法。在此所发生的关键事情就是这些贤哲们（the Magi）用它来命名他们自己的传统，而摩尼也用它来命名他的新的团体。这两者大致是同时发生的。这两个词组一个是"* *dēn-i mazdayasn*"：它是我们今日有时所谓的"玛兹达教"（*le Mazdéisme*），或"琐罗亚斯特教"的一种指称，也许最初发现（*dyn-y mzdysn*）于公元 3 世纪中期的"卡提尔"铭文中（参见注释［54］，［59］）；另一个是"* *dēn-i man*"（*dyn'yg mn*）：它见于摩尼的一封中古波斯语的书信当中（见注释［43］）。在此他想要说的是"我的 *dēn*"，并以此对立于先前的这类东西（复数形式）——这要么意味着"我的宗教"（体系性的）和"先前的诸宗教"，要么意味着"我的社团"（我的宗教社团，我的教会）和"先前的诸社团"。

决定这个指称是一种人的团体还是一种观念与实践的模式——社团，或体系；抑或识别哪一个最先出现并重构了这两者最终都被这个术语概念化的那个过程，需要比我们已经能够考察的，甚或比业已出版的那些研究，有更多的对处境性事件的细致探究。这整个领域正处在被开发的过程当中。我的初步印象是，在佛教用语中，这个术语使用的并不太多；在查拉图斯特拉—玛兹达的用语中，它主要是指所设想的一种宗教体系；而在摩尼的文献中，这个词语更多地被用作了一种社团的意思。

这最后一点可能是间接地支持了海宁教授对中古伊朗语摩尼教材料的编辑和翻译，他在其中一直都是将"*Gemeinde*，*Kirche*"看作是"宗教"的可替换词语或对"宗教"的解释（正如我们在前文所看到那个实例。另一方面，在他的 *Sogdica*［Forlong Fund，第 21 卷］中［12 页，伦敦，1940］，他把上面所引述的那段话翻译为"我的宗教要高于先前的信条"，而人们必须要重视这一点，即"*dēn*"稍后在这里被用作了"教导"这个动词的对象）。而"社团假说"则由于哥普特语中

的类似发展（见前文，注释［43］）以及被摩尼用于一些复合词中（例如，作为一种教会头衔的 *dyn s'r'r*［＊*dēn sārār*］“*the leader of the dēn*”）而获得了支持或加强（安德里亚斯-海宁［Andreas- Henning］，见前引书，1933［注释［43］］，相关词条，“*dyn* in Glossar”，51 页［342 页］；另参见下一注释）。而在“＊*dēn-i mazdayasn*”的情形中，其意思更具体系化和理想化的意味。由此我推断，在卡提尔的时代，当他竖立起那些铭文的时候（公元 3 世纪中期），已经不存在什么玛兹达教的社团了。基督教会拥有成员；而摩尼的社团则是阶层制地组织起来的，它拥有各种成员等级，“选民”，“初入教者”，等等，但由僧侣祭司来履行某些仪式（例如火庙崇拜）和宣告某些教义，然而一直到很晚以后，他们和那些与他们一起崇拜的人才组成了一个体系化的成员社团。虽然他们的教义和仪式还没有被表述成为一个独立的、一致性的体系，但是我个人发现，人们更易于设想卡提尔在这个时候，理解后者（也许仪式更甚于教义）——他正在朝此而发展着——更甚于理解这个团体；——当然，我也可能是错误的。

289 在一份后来的经文中，“*dēn-i Mazdayasnī*”被等同于奥尔玛兹达（Ormazd）的律法（“*dāta*”——见下文，注释［67］）；而“*dīn*”则被当作是一种历史性的实体：“在这种宗教的开初，查拉图斯特拉……”（经文载“*An Old Pahlavi-Pazand Glossary*”，Destur Hoshangji Jamaspji Asa 编辑，Martin Haug 修订、增补，22、23 页［页码编号的第二序列］，孟买与伦敦，1870）。

摩尼的观察报告可能也是同语族的语言。而至于哥普特语，则见注释［43］。

［64］这表现在一些复合形容词中，它们具有诸如“虔诚的”、“虔敬的”、在个人宗教意义上的宗教性的、内在的信仰的意义（在同等的同族语言中）：“＊*dēndār*”、“＊*dēnvar*”等（中古波斯语的“*dynd'r*”、“*dynwr*”，帕提亚语的“*dyn'br*”，古索格代亚纳语的“*δynδ'r*”——见安德里亚斯-海宁，“词语表”，见前引书，51 页，1933；玛丽·博伊斯［Mary Boyce］：《帕提亚的摩尼教赞诗组歌》，187 页，伦敦与纽约，1954；

Robert Gauthiot & E.Benveniste: *Essai de grammaire sogdienne*, 218 页，巴黎，1914－23/1929，“2ème parti”)。关于“*dēn*”在其中意即“社团”的复合词，参见上一注释。

[65] 在刚刚引用的摩尼书信中的“*dēnān*”形式（参见注释 [63] 及注释 [43]）。没有摩尼使用过阿拉美语概念的证据，这是颇为诱人的。

[66] 在接下来的那个世纪里，罗马皇帝君士坦丁于公元 313 年的“米兰敕令”在宣布一切宗教团体都有崇拜自由之时，就使用了一个复数形式。希腊语是“θρησκειαι”，拉丁语是“*religiones*”。不过，这些词语都意味着“仪式”，这不论是对这些词语原先的意思来说还是对这个敕令的内容——它承认在帝国内每一崇拜（observances）体系都有平等的权利——来说都是如此。这就是问题的关键：国家可以控制崇拜仪式的实施，但它对这些外在形式的控制——正如人们所看到的——并不能压制这一社团的信念或信仰；正相反：殉道者的血，用德尔图良那著名的话来说，是教会宗教生活的种子。从严格的意义上讲，一直都存在着“诸宗教的自由”：在阻止基督徒自由地选择为其信仰而牺牲这一点上，国家对此无能为力。而“米兰敕令”所宣布的只是（仪式性的）崇拜的自由。

同样地，基督教护教士，就像异教的古罗马人一样，也使用了复数形式的“*religiones*”；正如我们已经看到的（第 2 章，注释 [48]），它指的是现代世界可能会称之为单数形式的“一种宗教”或它的仪式一类的东西。阿诺比乌斯，作为这一点的早期主要代表，无论如何都要晚于摩尼。

[67] “*Dāta*”是一个古老的波斯词语，见于《阿维斯塔》最古老的部分《伽萨》及随后的文献中。它意即“律法”——作为一个一般的理念（*le droit*，*das Recht*）、一个法律体系以及一种特定的法律、规定或法律裁决（*la loi*，*das Gesetz*）。它既被用作神的律法（例如，阿胡拉·玛兹达的律法），也被用作国家的律法（米堤亚和波斯的律法）。在前一种意思上，可以看到它与形容词“查拉图斯特拉的”出现在一起而表示由查拉图斯特拉所宣布的道德律法。（见克里斯蒂安·巴多罗买：《古伊朗辞典》[*Altiranische Wörterbuch*]，726 页，相关词条，

斯特拉斯堡，1904)。它在犹太人与阿契美尼德波斯王朝接触之后为犹太人所接受，并出现在了希伯来文《旧约》后期的经
290 书当中：一次在“以斯拉记”中，其他的在“以斯帖记”中，谈及的是波斯人的法律，范围涉及从王室法令到社会惯例的整个方面。在“圣经的”阿拉美语中，它出现得相当频繁，在“但以理书”中就像在“以斯帖记”中一样确定了它使用的场合，即在波斯宫廷中；这一点在“以斯拉记”中也同样如此。它指称的是国王的法令和（在非犹太人的口中）犹太人的神的律法（“但以理书”6:6［Massoretic text；钦定本，6:5］；“以斯拉记”7:12，14，21，25，26)。关于“*Dāta*”在《旧约》中的情形见弗兰西斯·布朗、S.R. 德里弗、C.A. 布里格斯编：《希伯来文和英文〈旧约〉词典》，牛津，1906；路德维希·科勒［Ludwig Koehler］、沃尔特·鲍姆加特纳［Walter Baumgartner］编：《旧约书卷辞典》，2卷本，莱登，1951—1953，希伯来文与阿拉美两个部分的相关词条。(在“申命记”33:2明显是错误的经文中的那些与此相同的字母，已被学者确认并不是这个词语)。

律法现在已经变成了犹太人信仰的一个如此鲜明的特征和核心性的因素，以至于对我们也许称为一种宗教社团的那些追随者，可以依据他们所恪守的律法，就能与其他社团的追随者区分开来。因而，一些权威专家可能会把“但以理书”6:6的阿拉美文“他的神的*Dāth*”翻译成“他的宗教”；只要人们记得这里的“宗教”其意思就是指“律法”就可以了。在后来的阿拉美语中它被用来指称各种宗教团体的特征——不论这些团体是否是合法的。(“*Dāth*”被用来不仅指称命令而且也指称社会习惯，这一点也为上述用法提供了便利)。我还没有弄清，它在“诸宗教”意义上的复数形式是什么时候被最初加以使用的，尽管可以设定它是以令人难以追溯的方式，自然而然地从一种表示“诸律法”的复数形式中产生出来的。(D.G.H.Dalman，“塔古姆、塔木德及米德拉西亚兰”——《新希伯来文辞典》，法兰克福第2版，1922，相关词条，“דת”，在这一时期列出了［1］法律，习惯；［2］宗教)。在这一领域内进一步的探究应当记住还有一种我并未加以考虑的

可能性，即在我看来也同样重要的摩尼及随后萨珊王朝时期的发展，其本身有可能是受到了此前的犹太人的生活与思想的影响：到公元3世纪，在犹太人（以及基督徒?）中，在概念化和社会学意义上的这种具体化过程有可能比我们所认识到的要走得更远。在此，具有高度启发性的一点就是探清，在摩尼自己的思维中，巴拉维语（Pahlavi）中的“*dēn*”一词在阿拉美语中的对等词是否就是“*dāth*”或“*dīn*”。后者在犹太人的阿拉美语中似乎并没有在宗教意义上被加以使用（例如，Dalman 的上述引书中的相关词条）；它在摩尼教的阿拉美语中曾在这个意义上被加以使用过吗？但它在基督教的阿拉美文中却是在这个意义上被加以使用的（见下文，注释［69］），至于这是在摩尼之前还是在摩尼之后，我并不清楚。如果能够探清表示“*dīn*”的最早的古叙利亚语的复数形式是什么时候出现的，对了解这一切将会是有所帮助的。

在伊朗世界的另一端同时也是在另一个宗教处境里，值得注意的一点是，在“Saka”人的语言中，“*dāta*”（根据“Tumšuq”中的记载，其形式为“*dāda*”）被中亚地区的佛教徒用作是对他们的“法”（“*dharma*”）这一概念的翻译（哈罗德·沃尔特·拜里［Harold Walter Bailey］：《“Saka”人的语言》，见卡尔·霍夫曼［Karl Hoffman］等编著：《伊朗学—语言学》，149页，莱登，1958［B.Spuler & H.Kees 编著《近东，中东》，第4卷，载 B.Spuler 等编著《东方学手册》］）。

［68］由伊斯雷尔·厄弗洛斯（Israel Efros），犹大·伊本-沙缪尔·考夫曼（Judah ibn-Shmuel），本贾明·斯尔克（Benjamin Silk）编著的《英语-希伯来语词典》（特拉维夫，1957）就反对使用“宗教”一词。它列出了三个条目：“ יראת שמים—אמונה—דת ”。它们分别代表：律法（“体系性的宗教”）、信仰以及对神圣的敬畏或意识、宗教性（在字面上是，“天国的敬畏”）。

291 ［69］卡尔·布罗克尔曼（Carl Brockelmann），《叙利亚语辞典》（第2版，151页，相关词条，Halis Saxonum，1928）。存在着与“*dīnī*”，“禁欲主义”相关的来表示“*dīn*”的个人宗教性的迹象；尽管在叙利亚教会还有其他几个术语被用来表

示“信仰”以及个人的宗教性——引书同前，905 页，相关词条及所列出的注解。

[70] 这最早可见于古阿卡德语中。动词“*diânu*”、“*dânu*”的意思是“*richten*; *ein Gericht abhalten*; *ein Urteil fällen*; *rechten*; *Recht schaffen*; *Recht behalten*”，而名词“*dînu*”、“*dênu*”的意思则是“*Recht*; *Gericht*; *Strafgericht*; *Prozess*; *Rechtsspruch*; *Entscheidung*（*des il Šamaŝ bei der Leberschau*）”载 Anton Deimel 等编辑的《苏美尔语百科全书》，罗马，1925—1937，“Ⅲ，Teil，Band 2”：《阿卡德语—苏美尔语索引》，84、84～85 页，1937。

[71] 例如，在被普遍记诵的开首一章里，在“*mālik yawm al-dīn*”这样的词组里，出现了十余次。亦应注意“*fī dīn al-malik*”（《古兰经》12:76），“按照国王的法律”。这个动词还出现在普通的阿拉伯谚语里“*kamā tadīnu tudān*”，“因为你评判别人，所以别人也评判你”（我不知道它有多么古老，但它在伊斯兰最初的几个世纪里就已经为人所熟知了，所以可以推断它是很古老的用语）。表达“审判日”这同样概念的对等词语“*yawm dīnā*”以前就可见于犹太教阿拉美语、教会的古叙利亚语和曼达派阿拉美语中，而“*yawm ha-d-dīn*”则可见于犹太教希伯来语中（阿瑟·杰弗瑞［Arthur Jeffery］：《〈古兰经〉中的外来语词汇表》，131～133 页，Baroda，1938）。人们只要停下来反思一下就会明白，那些没有与这些更为高级的宗教传统发生接触的阿拉伯人，就不可能理解“审判日”，也不会理解这些词语的这种组合。

[72] 就像在古阿卡德语中一样，见前文注释［70］。

[73] 在讨论它的专业意义譬如“宗教”这一含义——它在历史上是较为晚近的——之前，我们先把“*dīn*”这个词语的字面直解含义罗列如下（*fī al-lughah yutlaqu 'alá*...）：“习俗、个人生活的方式、说明、强迫、审判和评定、顺从、调节、惩罚［我们在注释［71］中所引用的两个实例亦可以作为这里的一种说明］、统治、看法。还有［动词‘*dāna*’意味着］不遵从或遵从、是可鄙的和是强有力的［指的是对对立面之理解的一种评注］”——穆罕默德·瓦吉赫（Mohammad Wa-

jih）等人、阿洛伊斯·斯普林格（Aloys Sprenger）等人编著：[Muhammad ‘Alī al-Tahānawī's] *Kashshāf istilāhāt al-funūn: A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Mussalmans*，第一部分，503页，[加尔各答]，1862。我引用它不是作为一种结论（它是一种相当晚近的权威），而是作为一种说明：在较为晚近的阿拉伯人中还对那个时代保留了一种文献证据性的记忆，即“*dīn*”这个词语在他们的语言中意味着其他许多事情而不仅仅是体系性的宗教。另见各种传统词典的相关词条。

[74] 除了具体的语言问题，穆斯林还卷入了一个微妙的问题之中，这是一个属于启示的历史特殊性这一领域内的问题。然而信仰不会改变，不应也不必回避特殊性的历史的那些事实。它以一种不同的方式来看待那相同的事实，并以一种不同的方式来解释那相同的情形。历史学家应当允许有不同种类
292 的解释，而他的辨识事实的使命，揭示一种情形永不止歇地发展着的那种过程的使命，亦是不受干扰的。

[75] 事实上，这就是为什么不愿意让人翻译的《古兰经》的原因，因为任何翻译充其量都是表达了一种人对其意义的理解。

[76] 在前伊斯兰的阿拉伯半岛，在体系性宗教的意义上对“*dīn*”这个词语的使用的一个明确实例，是一位名叫乌尔瓦·伊本·沃德（Urwah ibn al-Ward）的基督徒诗人在一个（相当蔑视的）附注中所提到的犹太人的“*dīn*”。在100年前，Theodor Nöldeke在其编辑和翻译的《乌尔瓦·伊本·沃德的诗》（42页，哥廷根，1863）中，就要求人们注意这个段落；在对“诗第十三首”的一个注释中，他说道，这毋庸置疑是前伊斯兰时期惟一的一处“*dīn*”之作为“宗教”的意义的地方。随后的学术探究似乎接受了这一点，它既没有质疑这种解释（实际上从上下文来看，这个词语也许指的是“宗教体系”和“社团”），也没有扩充这种实例。现在可以对这一问题作出全面的探究了，因为在耶路撒冷的希伯来大学正在编辑前《古兰经》时期的阿拉伯文词语索引表，而且如今已经可以为学生所用了；这里亦存在着一个很好的博士论文的研究主题。参见注释

[5]。这种编辑还在进行当中，将来还会有另外的条目。

[77] 穆斯林坚称犹太教与基督教传统起自摩西与耶稣各自对来源于神的启示的宣扬，它们与穆罕默德在终极的、取代性的和普遍的形式中对来源于神的启示的宣扬，具有同等的超验序列并（至少部分性地）是相同的；不过其他那两种传统的追随者已经歪曲和篡改了这些启示。（参见拙著《现代历史中的伊斯兰》，第 1 章）。许多穆斯林对基督徒和犹太人不接受他们关于这三种传统的看法感到了真正的痛苦。这里也同样地表明了这一论点，即宗教传统的成员几乎没有意识到局内人与局外人在解释相同的一般性事实上是如此不同——以及他们必须要如此迥乎不同地来解释它们。进一步参见，107～108 页及注释 [85]。

[78] 杜尔凯姆（Émil Durkheim），*les formes élémentaires de la vie religieuse*，巴黎，1912。英译本为，《宗教生活的基本形式：一种宗教社会学的研究》，英译者，约瑟·沃德·斯温（Joseph Ward Swain），伦敦与纽约，[1915]；纽约，1954。

[79] 这类比较是很微妙的，而且肯定也不能走得太远。在基督教教义中，教会是基督的身体，这意味着它不仅被赋予了宇宙性的重要意义而且也被赋予了终极性的本体论地位。（由此也就消除了基督徒，就像穆斯林一样，在赋予人类中其余的人以堕落了的形而上的地位时所存在的困难。）我感觉到，穆斯林在某些方面——至少是在社会学方面——使他们的“乌玛”概念走得比基督徒更远，这部分是因为自从基督教“宗教
293 改革”以来，已使这种对教会的绝对化在理论上、更在实践上变得有些名誉扫地了；部分是因为在基督教历史与教义上所存在着的“政教”二元论——由此每一个基督徒都是两个社团里的成员，而教会只是其中的一个而已；部分则是因为在“真正的教会”与“有形的教会”之间的一种区分（参见，注释 [90]）。这种区分可能会在某种程度上消除或偏离了基督教的位格化（hypostasizing）一个社会实体的努力。“基督奥体”（“body of Christ”）明显地是一个神秘主义的概念，是并不完全属于此世性的。基督徒通过成为教会中的一员而参与（神秘地）到了一种超验的实在之中和一个具有超验向度的社团之中

(圣徒的契合共融[the communion of saints],其中绝大多数都已不在人间了)。而“乌玛”,虽然在形而上的方面也许不具有那么傲慢的排他性的主张,但它更多的是社会性的概念;它们二者在其他的方面还是十分接近的。

亦参见下文,第7章,注释[4]。

[80] 参见拙著:《现代历史中的伊斯兰》,第1章。

[81] 那是在当今的世界里。摩尼在这方面以及其他许多方面可以说部分地是穆罕默德的一个正式的前任者——尽管只是部分性地,因为摩尼在某种程度上是作为一个诺斯替派而成长起来的,那些使用已经出现于公元3世纪的术语的人甚至可能会说他是一个曼达派。摩尼,就像穆罕默德一样,也认为他所宣扬的宗教社团或体系对于以前存在的宗教社团或体系来说是取代性的而不是包容性的或完善性的(参见前引“吐鲁番”残篇及其哥普特语对应内容,注释[43])。摩尼宣称,以前的“先知们”的追随者已经歪曲了那些先知的宣告(就他的情形而言,这些先知主要是指查拉图斯特拉、佛陀和耶稣),所以他们的宗教传统需要得到净化。本质上,他的使命就是重新肯定(尽管是以一种更具普世性的方式)他们每人所教导自己的子民的那些东西。不过,摩尼没有谴责任何东西,而穆罕默德则谴责了他的追随者所具有的异教的宗教传统。摩尼实际上接受了他在那些他对之宣道的人中所看到的一切,并代之以自己的新的普世性的表述。(在这一点上,许多20世纪的想要建立一个最终的、全球性的社团的普世论者都是他的追随者)。而另一方面,穆罕默德则拒绝了他对之宣道的那些人(异教的阿拉伯人)的宗教传承,但在社团之外,则在许多方面(替代性地)接受了那些人的东西。关于摩尼与穆罕默德之间的一些类似之处,可参见威登格伦于1955年所做的研究,注释[61]。如果穆斯林能够对这一领域作出学术性的研究将会是饶有意味的。他们对这些事实的解释毫无疑问地将会极其不同于一个其信仰并非是嬉戏性的探究者的看法;但无论是什么样的解释,那些事实都值得予以细致审慎的考虑。

[82] 按照最近的发现,人们现在也许还得加上“摩尼教徒”。

[83] 参见注释 [77]。

[84] 杰弗瑞，见前引书，(上文，注释 [71])，第1页。

[85] 我当然允许自己引证了它，但不是作为我自己的表
294 述——而它也肯定不是——而是因为它对我来说是极其具有启发性的。一方面，它阐明了一个权威性的学者是如何看待这种情形的；另一方面，它也阐明了在注释 [77] 以及在正文中这一段的末尾所提出的那个论点，亦即一个信仰者与一个非信仰者在看待同样的事实上不可避免地存在着差异或分歧——而这种差异并不是什么歪曲或恶意的结果。当我说道“不可避免”的时候，我的意思是指它会不可避免地出现，并且在以往也一直是这样出现的；我个人相信（参见我的论文，《比较宗教学》，载伊里亚德 [M.Eliade]、基塔伽瓦 [J.Kitagawa] 编：《诸宗教的历史》，31～58页，芝加哥，1959；后文第5章中的讨论），建设性的处理这一情形是当今人类肩负的任务之一；对于我们将来能够达到这一点，我是抱有希望的。这里存在着三个最大的困难：看到这个困难的存在；相信它能够获得解决；以及愿意去解决它。

在《古兰经》之作为神的话语的问题上，正常的情形一直是，人们就这一问题而分成了判然分明的两个群体。穆斯林相信它是，而其他人则相信它不是。我自己的看法是这个问题并不一定是如此简单；我希望不久能够撰写一篇论文来论述“《古兰经》是神的话语吗”。无论如何，穆斯林和非穆斯林都应当承认，任何涉及《古兰经》的讨论以及任何并不一定要排他性地针对这两个分裂群体中的某一方而言的讨论，都是处在一种极其微妙的情形之中，而且这种讨论的形式也是极其微妙的。在过去，这两个群体都没有怎么承认这一点。事实上，由任何一方所提出的有关这一主题的讨论，在原则上都不能说是不偏不倚的，它们都只是针对这两个群体中的一方而言说的。

[86] 在《古兰经》的阿拉伯语中甚至还存在着第二个术语，“*millah*”，也许，它与西方的在其体系意义上的“宗教”概念更加一致或同一。不过，并没有什么现成的证据表明，阿拉伯人在他们从《古兰经》中听到它之前就已经听到了这个

指称一种宗教体系的词语（杰弗瑞，引书同前，相关条目[268~269页]）。它在《古兰经》中主要用来指称“亚伯拉罕的宗教”，这是穆罕默德紧随其后的东西。事实上，人们并不知道，它是否在某种语言或文化中并不是惟一指称一种特定的和可转移的、一种有别于他者的宗教，而不是别的什么东西。它从未意味着在密切的个人性的、不可转移性的意义上的“信仰”：一个人的信仰完全是他自己的而不是其他人的。它也不能用以指称一般性的宗教，一种与特定的形式无关的世界范围内的宗教性。它似乎指称的是一种可观察的，甚或是抽象性的和可转变性的形式。《古兰经》在使用它的每一种情形中，所指称的都是追随别人的“*millah*”的人。它被用于法老时代埃及人的或其他这类团体的“宗教”。甚至还存在着这样一个段落“*millat qawmin lā yu'minūn*”（《古兰经》12:37）。不过，正如我们所说，它主要是“*millat Ibrāhīm*”、亚伯拉罕的“*millah*”，是穆罕默德紧随其后的东西。后来的词典编纂者指出，这个词语“只能被用于由一位先知所宣称的一种宗教”（杰弗瑞，引书同前，268页，脚注5）；这也许阐明了这样一种印象：它越来越多地被置于了社团之上。在《古兰经》中它只是被用作了单数形式。它的复数形式（“*milal*”）则见于公元9世纪阿布·马沙尔·巴尔克西（Abū Ma'shar al-Balkhī）的
295 一部著作的书名之中，在公元10世纪和11世纪（分别是伊本·哈兹姆［Ibn Hazm］和沙赫拉斯坦尼［Shahrastānī］）在已被称为世界最早的有关比较宗教学的论文中，这种复数形式获得了推广或普及。

不过，奇怪的是，这个术语在穆斯林文化中并没有变成一个常用的词语。在《古兰经》之前及其后不久的阿拉伯语中并没有发现具有这种意义的这个词语。在后来的若干世纪中它逐步具有了这样的意思：一种特定的宗教社团，一种有别于他者、并被看作是一个体系性团体的这样一种传统的追随者，而不是他们所追随的传统或信仰——即一种社会性的而不是一种理想性的体系。这被确立为了奥托曼帝国的体制化的“米利特系统”（Millet system）。今天，这个词语在土耳其语和波斯语中意味着“国籍”或“民族群体”的意思——至少是在受过教

育的阶层和用于正式场合的语言中。在乌尔都语中，它用得很少，并且是单一地指称穆斯林的社团（或多或少等同于“乌玛”）。除此之外，它似乎已在现行的用法中销声匿迹了。

鉴于它在观念史中并没有发挥什么显著的作用，所以我对它的用法也就不作详细的探讨了。

[87] 穆罕默德既不是一个基督徒也不是一个犹太教徒，（在大多数情形下）他在其中宣道的那些人也同样不是。然而他所提供的以及他们所接受的“那种宗教”，在事实上和在理论上都是对基督教的和犹太教的“宗教”的重新表述。

[88] 这以及在这一段和下一段中的统计数字，依据的是我对可钦佩的穆罕默德·福阿德·阿巴德·巴奇（Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī），《古兰经词汇大全》（开罗，1945）中的词语索引的计算。这一有关《古兰经》研究的杰出著作所具有的潜在价值是无法估量的。有关《古兰经》的引文和章节编码，我所依据的是“皇家埃及版”中的经文。

[89]“*mu'min*”（“虔信者”）的各种曲折变化形式共出现了 230 次；“*muslim*”则有 42 次。

[90] 虽然我没有进行系统的探究，但我发现有一些证据表明，这个自称为“穆斯林”的社团成员的实践是一种历史的发展，在它之前存在着一个也许是持续了若干世纪之久的阶段，在这个阶段里似乎更习惯于使用“*mu'min*”这个术语来完成这个目的。（也许对“*muslim*”一词的采纳是随着对于信仰［*īmān*］——原初最主要的区别性的特征——之真正本质的神学兼政治的讨论而出现的。在这些讨论中，存在着以“*islām*”来表示外在的齐一性而以“*īmān*”来表示个人性的信仰这样一种趋势，所以逐渐地在“*mu'minīn*”与“*muslimīn*”之间的区别——大致相当于基督教界的在真正的教会与有形的教会之间的区别——就为人们所接受了。神学家们为是否存在着这样一种区别而争论不已，但我所指的是流行的和在很大程度上是无意识的情形下的那种用法）。

[91] 在不算分词或动名词的情形下，其第四种形式的动词“*āmana*”被列出了 537 次；“*aslama*”被列出了 22 次。

[92] 这里的数目分别是 45、8、537。如果人们将这两个

296 词干合在一起（“*āmana*”和“*aslama*”），这些数目就是：共出现 884 次，其中动词 559 次（63%），形容词 272 次（31%），名词 53 次（6%）。

[93] 关于“信仰”与“信念”见第 7 章。阿拉伯语动词“*zanna*”的一种意思更为接近于“相信”的意思，它只是出现在《古兰经》当中，表示一个人对某种事实上是虚假的东西的坚持（按照《古兰经》的看法）；而“*āmana*”（“*īmān*”是其动名词）则可以说是被用以表示一个人对事实上是真实的东西的“承认”。对“*īmān*”这个概念进行细致入微的探究是一项极具技术性的和艰巨的工作；已经有相当多的相关论述了，我计划最终以一本专著或一系列论文来对它作出进一步的探讨。在加拿大麦吉尔大学（McGill University）举行的有关“伊斯兰的信仰的概念”的研究生研讨班已被证明是大有收获的。具体关于《古兰经》的探讨，可参见 H. 里格瑞（Ringgren）：《〈古兰经〉中信仰的概念》，载 *Oriens*，莱登，4:1—20（1951）；Toshihiko Izutsu：《〈古兰经〉中伦理术语的结构：一种语义学的研究》，118～122 页、173 页以下以及“索引”中的相关条目，东京，1959。

[94] 例如，作为我最喜爱的人之一，而且也是具有广泛代表性的，甚至是具有权威性的人，见 Taftazani 在其“Nasafi 教义说明”中对“*īmān*”评论的那一部分：“*Sharh . . . Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī 'alá al-Aqā'id al-Nasafīyah . . .*”；载“‘Isá al-Bābī al-Halabī 版”，开罗，日期不详，带有大量的评注，这一部分是在 124～132 页。

在由伊尔·安尔德（Earl E. Elder）所做的相当不充分的英文翻译本中（《伊斯兰信条集注》，纽约，1950），“*īmān*”（相关的部分是第 13 章，116～126 页）被翻译成了“信仰”；这在我看来是模糊了它竭力想要达到的那种论证。不幸的是，这个术语在英文版《古兰经》中也往往被如此这般地加以翻译。

[95] 史密斯，见前引书，17 页（纽约，25 页）。

[96] 它的一些相关词也是这样，例如“*jahada*”，还有“*kadhdhaba*”。就像“*āmana*”（上文，注释 [93]）是意味着接受那言说者认为是正确的东西一样，这些动词被用以拒绝那

言说者认为是正确的东西（因而也是“不领情”的标准）。而拒绝那应当拒绝的东西，拒绝那错误的、虚假的或邪恶的东西，则涉及了另外一个动词。人们也许会发现，《古兰经》的这种变化模式明显地类似于“*aslama*”与“*āmana*”的那种模式：在“*kafara*”总共出现的505次中，37次（7%）是名词（“*kufr*”），178次（35%）是形容词或分词，290次（58%）是严格的动词。

[97] 更全面地，“然而当他们业已认识的真理降临他们的时候，他们不信它”——“*fa-lammā jā'ahum māʿarafū, kararū bihi*”（《古兰经》2:89）。具有可替换性的动词“*jahada*”的另一个例子是：“他们内心承认那些迹象，但他们为不义和傲慢而否认它”——“*jahadū bihā, wa-stayqanat-hā*
297 *anfusuhum*”（《古兰经》27:14——*hā* 是 *āyātunā*，《古兰经》27:13）。在整个《古兰经》中几乎都并没有考虑这一点：那些不接受穆罕默德所提供的讯息的人也许并不相信它，并因而就其不回应而言也是真实的和诚挚的。其对待这种人的态度是，那提供给他们的讯息毫无疑问地是真实的，而他们则是出于乖谬的傲慢（“*zulman wa-ulūwan*”——《古兰经》27:14）和忘恩负义（“*k-f-r*”，在《古兰经》中随处可见），而固执地和任性地拒绝了它。在这种情形中和对于“*āmana*”这个动词来说，信仰被认为是理所当然的，是预先设定的。参见注释[109]。

[98] 一次是：“*wa-kafarū baʿda islāmihim*”（《古兰经》9:74）。更常见的是：“...*baʿda īmānihim*”（《古兰经》3:86，90），五次是与其他的人称代词连用，一次（《古兰经》49:11）是一般的人称代词。

[99]《古兰经》49:17。

[100] 见前文，81页，注释[4]。

[101] 塔百里（Abū Ja'far Muhammad al-Tabarī）将这里的“*dīn*”解释为“*al-tā'ah wa al-dhallah*”，并将“*islām*”解释为“*al-inqiyād bi-al-tadhallul wa-al-khushū'*”（在最近，马赫穆德·穆罕默德·沙基尔［Mahmūd Muhammad Shākir］与阿赫马德·穆罕默德·沙基尔［Ahmad Muhammad Shākir］所

编辑的多卷本“*Tafsīr al-Tabarī*”即“Shākir 版”，第 6 卷，273～274 页，1954)。

[102] “宗教”词条，见《天主教百科全书：关于大公教会的宪章、教义、戒律与历史的国际参考书》，查尔斯·赫伯曼（Charles G.Herbermann）等编，15 卷本，纽约，1913。这篇论文的作者是查尔斯·艾肯（Charles F.Aiken），第 12 卷，739 页。

[103] “*Wa-man yabtaghi ghayr al-islāmi dīnan, fa-lan yuqbala minhu*”——《古兰经》3:85。类似地，《古兰经》5:3（见前文，注释 [3]）也能够并一直被认为是意味着，神晓谕人类，他的喜悦在于，他们对他的行为应当是归顺、服从于他的诫命——所以，塔百里说道，在他看来，就“*islām*”而言，神意味着“*al-istislām li-'amrī, wa-l-inqiyād li-tā'atī, 'alá mā shara'tu lakum min hudūdihi wa-farā'idihi wa-ma'ālimih*”（最后这三个词语的代词性的后缀在此所指的是“*amr*”?），而就“*dīnan*”而言，“神意味着你对‘我’的顺从”——“*ya'nī bi-dhālik tā'ah minkum lī*”（引书同前，第 9 卷，522 页）。而且人们还可以考虑对这一节经文的前一段内容的现代解释：“*al-yawma akmaltu lakum dīnakum*”。现今这通常被认为是意味着，“今天，我已为你们成全你们的宗教”（《古兰经》5:3）；被认为是在先知生涯的最后时期，已经完成了启示，结束了对作为一个现在已是完成了的体系的“*Islām*”的解说。这种解释对于塔百里和他报道了其观点的那些与他同时代的人来说显然是不得而知的。他们并不知道这节经文是何时被启示出来的，而在他们的各种提案中也没有提供这一种（引书同前，第 9 卷，517～531 页)。

[104] 这不是对“*Fa-man yuridillāhu an yahdiyahu, yashrah sadrahu li-l-islām*”（《古兰经》6:125）这段经文的直译，而是对它的意译。

[105] 我在考虑像下面这样的一段经文，在那里并没有使用“*islām*”的动名词而是使用了这同一个动词的另一种形式，而且在那里由于它的那种直接对象而使得人们无法将它看作是一个技术性的术语：“他们说：‘除犹太教徒和基督教徒外，别

的人绝不得入乐园。’……不然，凡全体归顺（“*man aslama wajhahu*”）真主，也且行善者”（《古兰经》2:111～112）。比较另一段：“易卜拉欣既不是犹太教徒，也不是基督教徒。他是一个崇信正教、归顺真主的人（*kāna hanīfan musliman*）”（《古兰经》3:67；就这后一段的翻译而言，它是由现代穆斯林皮克萨尔所完成的，他在“归顺”一词的后面用括号形式增添了“真主”一词——马尔马杜克·皮克萨尔［Marmaduke Pickthall]：《神圣〈古兰经〉的意义：经文与解释性的翻译》，印度“海德拉巴-德坎”，1938，“Ⅰ.72”）。

［106］对于这个《古兰经》里的术语及其用法，已由传统的穆斯林和最近的西方学者进行了大量的研究。在西方学者中最全面和最好的探究是里格伦（H.Ringgren)：《伊斯兰，“*'aslama*”，与穆斯林》，乌普萨拉，1949。另见巴尼斯（D.H.Baneth）的一篇尚未发表的论文的提要，《“*islām*”作为一个宗教术语的原初意义：一种中世纪解释的再现》，载《第23届国际东方学者大会会刊，1954年，英国剑桥》，伦敦，未列日期［即1955年?］，305～306页。巴尼斯博士欣然让我拜读了他的整个手稿。詹姆斯·罗伯森（James Robson)：《作为一个术语的“*islām*”》，载《穆斯林世界》，哈特福德，“44:101～109”（1954年），就其有关古典时期的内容而言，与H. 里格伦的研究相比并无多少新意。其他的参考著述有：马克·利茨巴尔斯基（Mark Lidzbarski)：《*Salām und Islām*》，载《闪米特学及其相关领域期刊》，1:85～96（1922）（他追溯了诺斯替派的类似发展）；大卫·昆斯特林格尔（David Künstlinger)：《古兰经中的“I*slām*”、“*Muslim*”和“*aslama*”》，载《东方学期刊》，Lwów，11:128～137（1935）（他在这三者中主要考察了“*Islam*”，并且把它看作是个人性的而不是体系性的）。有关穆斯林的著述，M. 穆斯塔法·阿伯德尔·拉泽克（M.Mustapha Abdel Razak）的“摘要汇编”因过于简短而无法令人满意：《伊斯兰这个词语的原始意义及其发展》，载《第十八届东方学国际会议论文集：莱登，1931年9月7—12日》，225～226页，莱登，1932。我对其他现代穆斯林的有关探讨并不了解。有关古典时期穆斯林的研究，可部分

地参见下文，注释［108］。

［107］我在这里关注的一直是"*islām*"这个术语。如果要在这里对《古兰经》中"*dīn*"这一词语的用法作出全面的、系统的分析就会使我们离题太远。它共出现了92次。除了塔百里对这个词语的解释（见注释［101］，［103］）和我们自己在前文的有关评论（见正文101～102页），注意到下面这一点也是饶有趣味的：即使是现代代表性的穆斯林皮克萨尔（Pickthall）也没有把它翻译成"这种宗教"，而是把它翻译成了不带冠词的"宗教"，甚或在一些场合还把它翻译成了"信仰"（引书同前，随处可见）。

［108］这个问题是微妙的，这个领域是巨大的。一项全面的对"*islām*"这一词语在千百年来的用法的历史研究，以期揭示出它的含义及各种用法的演化，将会是极具收获性的。从技术的角度讲，这样一种研究与在西方对"宗教"一词的研究相比（对此我们在第2章中已经作出了一个初步的概述），其困难程度将会更大，而其启发意义则将毫不逊色。另一种颇有价值的并且也是更易于操作的任务则是，对在《古兰经》中使用的这个词语，甚或是对像"3:19"中的一个段落，所做的"太甫绥鲁"（"*tafsīr*"，意为"注释"，后专指对《古兰经》的注释）史。我自己就对其中的一个领域作出了系统的——并且在其局限性中也是完全的——研究，即发现"*islām*"这个术语从公元8世纪到20世纪在各种书目标题中大约出现了25 000次。研究结果于1958年在伦敦大学"东方与非洲研究
299 学院"举行的一次学术会议上做了提交，该学院不久将以"作为一种历史发展的伊斯兰这一概念在伊斯兰中的历史发展"为题与其他会刊一同予以出版（不幸的是，这是一种缩略和修正的形式）。这一会刊将是"有关亚洲人的历史著作"系列丛书中的一本。在那篇论文中，我对在此所提出的问题进行了讨论，并对其长期的历史趋势作出了考察；任何对在这里推出其结论的那些详细证据感兴趣的人，都应查阅一下这个即将出版的资料来源。我还对到公元15世纪为止的"*sharī'ah*"（通常译作"律法"）这个术语和概念在"*mutakallimūn*"（"神学家"）当中的用法以及对"*shar'*"的用法进行了研究。其初步的研

究结果在1960年莫斯科举行的“国际东方学者大会·阿拉伯分会”上做了宣读，但那篇论文还没有发表。不过，它的确提供了统计的和其他的证据，以揭示和证明在那个领域里存在着的一个渐变的具体化过程，这是一个其开端晚近得令人极为惊讶的过程。

[109] 虽然我尚未系统地探究它的历史用法，但我相信，今日出现于阿拉伯语、波斯语、土耳其语和乌尔都语（也许还有其他的穆斯林语言）中的“*ghayr muslim*”这一短语，很久以来就被正式地用以表达我们可以直接译作“非穆斯林”的那种东西。通常，没有人会停下来对类似这样的一种用法作出反思；然而，实际上它涉及了一个非常严肃的神学观点和一个很可能是非常严重的人类的误解。其含义可能深藏于穆斯林对待外人的态度背后，并以一种值得审慎考虑的方式为一种社会的和心理的拒斥提供了形而上的正当性。因为在阿拉伯语中以及在穆斯林的头脑中，这种指称意味着局外者拒绝了（甚至是有意地）一种神圣的诫命，拒绝了（甚至是故意地）归顺于某种已经被提供给他的合理的东西；它没有承认几乎在每一种情形中都存在的实际状况，而是认为局外者不相信（从穆斯林的角度来讲，也没有看到）这种诫命实际上是神圣的，这种计划实际上也是合理的。因而，他是一个“非归顺者”。他事实上归顺的是一种不同的立场。“*ghayr muslim*”这一短语在其自身之中就包含着对它所应用对象的宗教立场的一种误解。

那些可能会认为我在夸大这一问题重要性的人（我在这里只是用它来做一个说明；这一点可以广泛地应用于其他的社团之中），已经忘记了人类迄今所卷入的那些宗教之间的误解、冲突甚或战争所构成的那漫长和悲惨的历史。有关我呼吁我们基督徒放弃使用“非基督徒”这个本身更为温和的术语的看法，可参见我的论文，《基督教的第三次大挑战》（这个标题不是作者所定的！），载《基督教世纪》，芝加哥，第77卷，第17号（1960年4月27日），505～508页。对其我还想补充一点，严格地讲，没有哪个局外者可能拒绝“基督”，他拒绝是只是“耶稣”。那使得他成为一个局外者的原因就在于他没有认识到后者实际上就是前者。参见前文，注释[97]。

［110］正如我在前文注释［108］中所说的，我并未对这一问题以一种详尽彻底的方式作出历史性的探究，我也没有发现对它曾有过任何学术性的探讨。就我所检查的那些证据而
300 言，它们表明这两种选择都曾流行过，但总的说来，“开放的”或“个人性的”那种选择曾在几个世纪里占据了支配性的地位。正如人们可以预料到的，那些不那么虔敬的、世俗的著述者大都站在了具体化的一边（有关“*islām*”这个术语的这种看法，我认为最早出现在“阿达伯”［“*adab*”］里，并最早在那里确定了它的用法；然后才在历史上，也许主要是在 14 世纪以后，才确立了这样的用法），而那些较为虔敬的或更具神学色彩的著述者都毫无例外地属于“人格主义者”（“personalist”）。（人们必须记住，对于一个相信顺从神就等于是遵守穆斯林社团在随后若干世纪里所逐步体系化的教法制度的人来说，他并不是不可能将这两种意义混淆在一起的。至于在何时这种律法变成了、并被人觉得是一个体系性的实体则并不十分明朗。）

对于直到他那个时期（他死于“希吉拉历”4 世纪［公元 10 世纪］早期）的宗教思想家来说，有关这一问题的一个重要表现，是由我们已经考察过的塔百里所作的审慎的“集注”所提供的。除了已经列出的参考书（上文，注释［101］，［103］），还可参见 Shākir 编，引书同前，第 6 卷，273 页以下及 275 页注释［1］；尤其是第 4 卷，251～255 页（在这些段落里他重申了他认为“*islām*”意味着个人的归顺行为的主张）；第 6 卷，570～572 页（这里在一种颇具体系性的意义上使用了一次“*islām*”这个术语，尽管也许还没有作为一个标题——事实上在此向技术性术语的转变是可以辨识出来的）；第 12 卷，98～103 页；等等。另见随后各卷在“*aslama*”下的词语索引。

［111］详情见我在伦敦会议上的论文（注释［108］）。这些数字如下：到“希吉拉历”1300 年（即 1882 年），在阿拉伯语的书目中，我发现“*īmān*”出现了 56 次，而“*islām*”出现了 84 次。而在那一日期（即 1882 年）以后，在一份随机抽查的书目表中，我发现“*īmān*”出现了 4 次，而“*islām*”

出现了52次。

[112] 参见前文，77页。

[113] 见我在伦敦会议上的论文（注释[108]），尤其是该论文的“脚注30，31”。在撰写那篇论文之时，我对护教学与具体化之间的关系（见本书正文，下一句话）尚不清楚。

[114] 见前文，42～44页。我认为这种相似性是引人注目的和极为重要的。

[115] 在古典和中世纪时期的阿拉伯语中，在任何著作的题名中，我都没有发现它被用作现代意义上的一种宗教体系甚或是任何社会体系的意思。有关“*islām*”这个术语的情形（见注释[108]），依据的是布罗克尔曼（Brockelmann）所作的详尽无遗的索引，他在其中罗列了25 000个书目标题。

[116] 见上文，注释[10]，[11]。

[117] 也许有人会反对这一点说，律法即使不被叫作那个名称也是一个体系；而它的一般的支持者即“*fuqahā*”和像
301 安萨里这样的特定的支持者，也是以一种现时代很可能会将其解释为极其接近于这一点的方式来看待他们的生活的。然而（至少是最初）他们的概念是动态的而不是静态的。他们甚至给律法使用了“*madhhab*”（来自“*dhahaba*”，“行走”）这个行为性的词语而不是凝固性的词语“*nizām*”——这就可以很好地说明这一点。即便是“*sharī'ah*”这个表示着穆斯林生活的最为体系化方面的词语，起初也是意味着一条遵循而行的路线，而不是加诸其上的一种网络或方案。而安萨里最大的努力就是将“生命”（“*ihyā'*”）赋予宗教理论，而不是提供某种了无生气的模式。就我所知道的而言，在更早的时期，穆斯林社团由以获得存在的“Islam”，是一个过程，而不是一个组织。

第五章 这个概念充分吗？

一

119 如果我们以某种纯历史的眼光来审视人类宗教生活的发展，那么，我们就会发现对它的理解也许会涉及某些新的理解性的术语。在近现代，就这一领域而言，随着我们人类意识之内容的增长，我们的意识之形式亦正在经历着，并仍将要经历某种演化或进化。具体地讲，我迄今为止的论述就是要使人们意识到这一事实，即对“宗教”、“诸宗教”以及“具有特定名称的诸宗教”这种概念的使用，只是整个演化过程中的一个部分，并且还是一个特殊的、有限的和并不一定就是最终性的部分。

人类之为宗教性的，如今已经历了一个极其漫长的岁月，并具有诸多不同的方式。在这个岁

月大部分的时光里，在这些方式的大多数情形中，人类之为宗教性的一直都是具有其他的概念定向。然而在其世界性地发展的某一部分所产生的一种观念，亦即一种体系性的宗教实体、一种在概念上是可识别的与具有自我特征的特定社团的观念，在我们现下的探究中对我们具有特殊的影响，并对后来的整个世界具有特殊的影响。

120 根据我们的探究，这样一种看待人的宗教生活的方式，其源头似乎可以追溯到大约在基督教时代肇始之时的中东某地；它是由那里的几个本地性群体例如摩尼教徒所形成的，接着又被随后兴起的穆斯林社团所采纳，并经由其扩张而获得了广泛的传布；它经由犹太教与基督教的传统而被注入到了西方文明的脉流之中，并于后来在那里获得了势头强劲的发展；它曾两次被传入印度，一次是在公元第二个千年期开始之际由穆斯林传入的，另一次则是在这个千年期行将结束之际由西方传入的；近现代以来，在西方的扩张之下，它在某种程度上已经扩散渗透到了整个世界。

然而，我们也已注意到，即便是在那些已经接纳了它的地方，它的概念化也仍然受到了忽视或抵制，并几乎总是含混不清、暧昧不明的；如果说它有什么发展的话，那也只是一种十分缓慢的和在某些特殊的外在情形下才会出现的发展。在近代的西方历史和近代的伊斯兰历史中，由于在这每一种情形中所出现的特殊历史原因，它逐步获得了一种相当坚固的地位——尽管这是以一种极其无意识的方式进行的。然而，这里却存在着一种“不适”（“*malaise*”）：凡是在使用到它的地方，其使用者愈是博学或愈是虔敬，这种“不适”就愈是强烈或明显。就其当代的形式而言，毫无疑问，“一种宗教”这个概念是近期出现的，是属于西方与伊斯兰的，也是变易不定的。

至少，这一点看来是相当明显的：人类如今在宗教领域里正在达到这样一个意识阶段：在这其中，它可能要——而它的思想领袖们也许是必须要——决定在未来是否使用“宗教”和“诸宗教”这些概念来作为理解的一些基本要素。这种意识如今在一个极大的范围内已是历史性的。同时它作为自我意识也是概念性的。就后一种情形而言，人们也许可以期望目前的这

一探讨可以对其构成一种菲薄的贡献。世界上其他地区的思想家们不得不决定他们是否要采纳，而西方的和伊斯兰世界里的思想家们则不得不决定他们是否要延续，由这些术语所代表着
121 的这种思想的构架和这种分析的预设。我目前的吁求与希冀则是，人们至少应当是有意识地和审慎地来作出这种选择。

在本章中，我的意图是对“宗教”和“诸宗教”这些概念的有效性和有益性作出探讨。我个人所达致的观点是，它们不但是不必要的（根据我们的历史探究，这也许已变得昭然若揭了），而且它们也并不像它们一度曾显示的那样具有那么大的适用性和正当性。因而，在注意到由这些概念所引发的这种普遍的不安以及回想起那种不满所由以产生的诸多因由之后，我实际上是将要提出一种变更这种特殊的概念系统的论证。不过，即或是存在着要求放弃目前这种思维模式的巨大压力，但在某种可替换性的模式出现以前，人们也很难证明这样一种要求的有效性。所以，在下面两章中，我将提出这样一些概念——在我看来——人们借此可以更加充分地来理解在历史长河中的、在世界各地的以及在人的内心深处的人的宗教生活这一现象。

这就是说，在已经考察了这种特殊的分析是如何在人类的某一部分当中由以产生的历史过程之后，我在下面将要探询它究竟在多大程度上适合于它的那些目的——尤其是在考虑到这些目的在其范围上已经获得了拓展之后；接着，在本书的剩余部分，我将要探讨，我所提出的一种与之不同的概念框架，是否能够更加充分地处理我们在今日新的世界图景中如此丰富地面对着的那些素材。

二

我们可以首先来看看赞成使用这些概念的那些因素。我的历史探究基本上是从观念史的角度而言的。然而我相信我已经明确地指出了，这些观念并没有什么专属于它们自己的、同周

遭现实的进化过程了无关涉的、独立的历史。虽然我在后文将要指出这些概念是不充分的，但它们却并非是任意专断或荒谬
122 无理的。它们的出现是同某些具体的处境相关联的，它们代表或表现着某种真实的事物（尽管它们可能没有很好地表现这种真实的事物）。

我们可以以西方对世界上那些具体宗教的命名为例。我们已经看到，这是一个近期发生的过程；是一个选择性的过程；并且在那些详细地了解——不论是作为局内的信仰者还是作为局外的审慎的学者——这些宗教传统的人看来，也是一个误导性的和不充分的过程。然而我们也已看到，这是一个有着内在一致性的过程：凡是在那些社会群体已经具有了宗教一致性的地方，那些名称就还没有被发明出来；而在那些宗教社团作为有别于其成员隶属于其中的其他社会群体已在历史中出现的地方，那些名称就已经被发明了出来。如今，这种区别或区分的过程——它导致了那已被称为佛教、基督教、伊斯兰、琐罗亚斯德教等的事物的出现——毫无疑问是整个人类宗教发展当中，事实上也是整个人类历史当中，有着最为深远的意义和影响的过程之一。正如先前所有人类宗教生活所发生的情形一样，这些运动使自己脱离了同某一个特定社会的依附关系，而在某种程度上成为了一种自洽自足性的存在；它们在某些情形下导致了一些伟大的文明的出现，甚至还能够成为免于同这些伟大的文明一道没落的幸存者——正如历史学家汤因比（Toynbee）近来所强调的，这些都是具有极其重要的意义的事情。有一点是无可否认的，即在这些伟大运动的发展中正在发生着某种特别的事情，而它们那特有的命名就是对此所做的某种见证。我的论点不是要使人们忽略这些新出现的东西；正相反，而是要使人们更加审慎、更加充分地去理解这些情形中正在发生着的那种东西，而不仅仅是局限于由单一的名词表述所表明的那些情形。对人类发展中这一重要过程的解释可以说是一个非常微妙和复杂的问题。

已有人指出，一系列伟大的思想家和先知几乎是同时性地出现在了世界的各地：柏拉图、以赛亚、查拉图斯特拉、乔答
123 摩、孔子等。[1]对这同一种现象的另一种评论则是，在这一时

期之后的大约一千年当中，人们第一次将自己组织成了一些珍藏有这些伟大领袖之记忆的大规模的群体。我并不希望贬低这些重要的人物，人类历史在极大程度上都留有这些个体人物的烙印。然而，世界史学家必须要注意到并非是仅仅兴起了这些个体人物这一事实。那同样引人注目的则是，在这千百年间还逐渐形成了对他们的大众性回应这一前所未有的社会现象。

我们无从知道中国在孔子之前的几百年或上千年间是否曾有人像孔子一样聪颖睿智。我们所知道的是，就他的情形而言，他所不得不说的那些话被记诵了下来并受到了敬重；在汉代，他所支持、赞成并进而成为其象征的那种传统，在全国范围内被组织成了某种体系化的模式。孔子说出了他所说出的那些话这一事实，与下面这一事实相比，对中国的历史来说并非就更为重要，而对于人类的历史来说在某种意义上也并不具有那么大的启发性，即一旦他说出了那些话，数以亿计的中国人由于感到他所说的那些话具有终极的重要性并在某种程度上具有终极的真实性，于是就起而开始保存和珍爱起它们来了。

“佛教”的情形与此相似。没有哪位历史学家会不承认，曾出现了由这一名称所指称的某种特别而重要的事情。然而也没有哪位历史学家能够理解这一运动的兴起，更不用说它随后在印度、中国以及其他地区的发展了；但历史学家赋予“追随者”所作出的创造性回应的重要性，至少没有他们赋予那些“创立者”的行为或观念的重要性那么多。

那被称作“诸宗教”的东西至少也是人们积极主动与持续不断的回应。

人类历史在从大约 2 500 年以前直到大约 1 500 年以前的这段时期内，涌现出了这种自我组织化的回应的那些主要的实例，它们跨越了社会、种族以及文化的界限，也超越了历史沧桑的兴衰起伏，并逐步发展成了当今的六七种主要的、活生生的宗教社团，它们分享着几乎可以说是整个人类的忠诚——这
124 些都是规模宏大的事物或事件。“诸宗教”这一概念识别了它们；而任何其他替代性的概念化尝试，毫无疑问，都必须要证明自己能够在理智上更充分地，而不是更不充分地，处理、应

对它们。

另一个有关在概念性的具体化过程与人类历史和社会之中实际的具体化（“crystallizing”）过程之间的联系的实例，是作为一个类属性抽象物的“宗教”的案例。尽管它在对阿兹台克人、古典时期的印度人、中世纪时期的欧洲人、当代的布须曼（“Bushmen”）人以及其他大多数人的宗教生活的解释上是误导性的，但现代西方之采纳这一概念却既不是偶然的亦不是荒诞无稽的。它在西方近几个世纪当中的兴起，是与这一地区近几个世纪当中的一种重要的辨别区分过程联系在一起的——这个传播扩散至整个世界的过程可以在20世纪内辨识出来。这是一个生活的复杂性与不断增长着的新颖性绵绵不绝、蔚为大观地向前发展着的过程。这种发展的一个结果就是，那些一度曾被实践过的以及那些也许仍然是同人的生活的各个方面完全等同在一起的宗教传统，实际上发现自己由于对其他的或更新的来源的考虑而受到了越来越多的增补，以至于那宗教性的东西似乎成了一个人生活中的与其他许多事物并行着的一个方面。

那被称为世俗主义（“secularism”，这个术语是于1851年在欧洲被发明出来的[2]）的现象的兴起以及它在全世界范围内的流行，其实是这样一种正在演化着的社会情形的一个症候；在这种情形中，社会与个人生活中的那种曾被宗教性地加以表达和宗教性地加以认可的那种先前的一致性或统一性，已然分崩离析了。在这样一种情形下，那些希望保持他们生存中的那种特性——他们的宗教传统为此培育了他们的敏感性——的人，往往只有在将其作为在其他各方面都是异质性的或纷扰杂乱的生活里的一个项目或要素的时候，才能做到这一点。不论是多么模糊，在各种项目或要素中，作为指称生活中的一个方面的“宗教”这一概念，构成了这种区分的一种见证。

同样地，任何新的概念化都至少应当同等公正地对待这种业已出现的现代情形，并能够更加充分地对待富有洞察力的宗
125 教者的那种不情愿性——或者说审慎的观察者的那种无能为力性——以将其生活的一个领域分割出来：他将在理论上或实践上将其界定为他的信仰的相关物。[3]

因而，我并不主张，那些旧有的概念是毫无意义的。相反，我认为它们是不精确的并有歪曲它们需要表达的那些东西的可能。

三

在提出我自己的有关放弃使用这些概念的论证之前，我们可以看到，在现代远不是只有我一个人对这些概念产生了不满。在我们所做的历史考察中，我们不仅已经看到它们的使用范围是多么有限，而且也已经看到有许多人在对它们的使用上变得是多么踌躇迟疑、犹豫不决。我们现在可以从西方以及其他地区的宗教生活参与者中，来引证几个公开抗议的实例。

在基督徒中，最著名的否定者是卡尔·巴特（Karl Barth）；他的声音也许是当代教会之中最具先知性的声音。在他那最具分量的著作中有相当一部分都涉及了“宗教的废除”[4]这样的主题。他曾直截了当地宣称，“宗教就是不信仰”[5]……“而不信仰……就是罪”[6]。

类似地，艾弥尔·布龙纳（Emil Brunner）也曾写道：“这种（基督教的）启示不应被称为‘宗教’……‘宗教’是人的罪之蒙蔽性的产物。”[7]在美国，著名神学家保罗·蒂利希（Paul Tillich）在最近的一项研究中曾为他使用了这一术语而作出了道歉。[8]在英国，极具吸引力的作家C.S.刘易斯（C.S.Lewis）在走笔所及之处曾评论道：“‘宗教’（顺便提一下，这是多么可憎的一个词语啊，它在《圣经》中几乎从未使用过，而你也很难想像从吾主之口会说出这样一个词语!）……”[9]近来已引起人们越来越多关注的德国思想家与殉道者迪特里希·朋霍费尔（Dietrich Bonhöffer），则曾设想展望过一种“非宗教的基督教”[10]。

在其他传统的代表人物中，我们可以引述以下这样一些实例：

一位现代犹太思想家认为：“把犹太教降低为一种宗教的

尝试，是对其真正本质的一种背叛。”[11]

126 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁（Jawaharlal Nehru）认为：“说（印度教）是否是一种宗教……这几乎就是不可能的。”[12]

一位杰出的佛教领袖人物曾说道：“佛教不是在那个词语通常被理解的意义上的一种宗教。”[13]

一位穆斯林则认为：“伊斯兰并不完全是西方所理解的那个术语之意义上的一种‘宗教’。”[14]

然而，这种困难并不仅仅是对于那些拒绝了这一概念的具有敏锐洞察力的思想家来说是存在着的。更为严重的则是那些屈从于它但又没有那么高的警觉性的人所面临着的问题。我要强调的是，这在他们那里导致了诸多严重的混乱。例如，现代犹太人在这一问题上的两难困境就极为严重：他们接受了在某处存在着某种被称为“犹太教”的东西这样一种信念，但他们却无从发现它。他可能终生都会被这样一种实体的幻影搞得心绪不宁，因为他设定是它赋予了自己以身份认同，但它对自己却总是处在躲躲闪闪之间。他不可能界定犹太教，但关于它存在着并值得自己付出终极忠诚这样一种信念，却能构成他那因而也是非模式化的生活的核心关切。

类似地，许多穆斯林都认为，神已赐予了他们某种被称为“伊斯兰”的东西，因而它是某种能够指导和拯救他们的东西，而它的那些可概念化的部分即被称作伊斯兰法律、伊斯兰经济、伊斯兰教育以及诸如此类的东西，则是等待着被发现出来并能够被应用于他们的社会生活以解决一切问题的东西。然而，以巴基斯坦为例，在那里将这种观念付诸实践的机遇曾经是核心性的尝试，然而却没有一个人能够说清这种伊斯兰究竟是什么；而那些看来是最为接近于它的人，譬如毛杜迪（Maulānā Abul ‘Ala Maudūdī，1903—1979），却被其他的穆斯林看作是无助于应付他们的国家所面临着的实际问题与挑战。但我们在上一章中已经看到，起初，“伊斯兰”所命名的并非像人们如今普遍认定的那样，是神所赐予人的某种东西，而是神要求人所赋予神的某种东西——这是一种全然不同的东西。我们在别处还曾指出过，现代伊斯兰世界的实质性悲剧就在于，穆斯林们将他们的忠诚太多地赋予了那被称作伊斯兰的某

127 种东西，而不是将其奉献给了神。[15]对于那些陷身于这些误解之中的人来说，神似乎成了遥不可及的，而尘世的生活则似乎成了无法驾驭的。将“伊斯兰”看作是一种宗教的名称，正在被证明为既是一种精神性的又是一种社会性的灾难。

相似的考虑亦可运用于基督教的情形当中。当基督徒热衷于基督教之时，他们对于神的信仰就削弱了；当他们转向宗教来寻求慰藉之时，他们与基督的个人性的关系实际上就衰退了。[16]“宗教是一种不错的东西，甚或是一种有用的东西”这样一种观念已经出现了，而它也只能是出现在一个世俗的和绝望的社会里。这样一种观念对于那些其信仰保持着敏感性的人来说就是一种亵神或不敬。人们如今甚至已经发展到了这一地步：一些基督徒能够谈论什么信仰基督教（而不是信仰神和基督）；宣扬基督教（而不是宣扬“好消息”、救赎或拯救）；奉行基督教（而不是奉行爱）。一些人甚至还谈论到了被基督教所拯救，而不再是被那惟一能够救赎我们的东西，即上帝的愤怒与慈爱。

这种情形是如此严重，以至于现代宗教改革者的任务之一，就是帮助人们免于使宗教成为横亘于他们与神之间的障碍物。我们在后面的章节里将要指出，信仰是极为个人性的、动态性的和终极性的，是将人在极度的痛苦当中或极度的狂喜当中或理智的真诚当中或干脆在单调乏味的日常事奉当中，与那整个宇宙之神以及与其“撒玛利亚”邻人——亦即与诸如此类的人，联系在一起的一种直接的相遇，而忽略了自己是处在那有组织的宗教社团之外这一事实。因而，如果人的信仰是生动鲜活的，那么他就不太会关注这些抽象之物，对那些体制化之物充其量也只是怀有一种从属性的兴趣。

如若说这对人而言是不错的话，那对神自己来说就更是如此了。毋庸置疑，一个严肃对待神的人必定会承认神对“基督教”可以说是毫不在意。神关怀的是人而不是物。我们可以读到“神爱世人甚至献出了他的独生子”，但我们在任何地方也没有读到神爱“基督教”一类的话语。

同样地，在虔敬的犹太人看来，启示所宣告的不是“犹太
128 教”而是公义；而人的正当回应不是对一个体系而是对一个社

团以及那至高无上者的一种终极的忠诚。与此相似，在印度的《薄伽梵歌》中，先前隐身为阿周那（Arjuna）之尊前驭者（charioteer）的救主黑天（“Krishna the Lord”），当他在将阿周那引导至能够接受一种神圣的启示之时，他并没有将“印度教”，而是将“他自己”即一位人格性的神，启示给了阿周那。

我们在前文[17]曾注意到启示宗教这一概念在18世纪被引入了欧洲。这使得那些一直严肃地对待这种观念的人（包括西方人与穆斯林）陷入了无休无止的烦恼与混淆之中。神并没有启示什么宗教，他只是启示了他自己。

至少，这是那些真正的宗教信徒所断言的东西。[18]人们不一定要认同他们，人们也不一定要认同神的存在。人们是否相信神的存在对于我们眼下的论证无关紧要。但人们需要承认的是，那些真正相信神并对神具有真正信仰的人，所采纳的就是这种态度。我迄今并没有说宗教这一概念是不充分的；到目前为止，我所说的只是，它对信仰者来说是不充分的。

人的信仰越是直接、迫切和深刻，他也就越是关注那远远超越于一切能够被称之为宗教的东西之上的“某物”或“某人”。“宗教”这个概念对他的宗教性来说基本上是一种分散或扰乱。

这就是为什么在历史上没有一位伟大的宗教领袖（摩尼除外?）曾“创立过一种宗教”，抑或说“宣扬过一种宗教”。对一个人来说，那些宗教改革者、先知人物以及划时代的天才们严厉批评或抨击的是他们置身于其中的宗教环境，他们号召的是人们应将注意力从尘世性的体制与体系转向位于它们之后和之上的一种超验的实在。一个宗教改革者其实并非是想要对宗教作出改革，而是想要改革人们对他们的整个环境以及生活的那种意识；而在这样的过程中，那已具体化的宗教往往会被打碎毁坏，以便这种意识和那些生活能够恢复完整统一。

这不仅对耶稣来说是如此，路德和卫斯理亦复如此；不仅对佛陀乔答摩来说是如此，日莲（Nichiren，1222—1282）亦
129 复如此；不仅对穆罕默德来说是如此，伊本·太米叶（ibn Taymiyah，1263—1328）亦复如此；不仅对阿摩司和以赛亚

来说是如此，马丁·布伯（Martin Buber）亦复如此。综观整个人类的历史，那些满足于他那个时代的那些方面——现代的观察者可能会称之为宗教——的人，没有一位能够成为宗教上的伟人。[19]

一种活生生的信仰涉及的是与他人、与自己、与这宇宙之造物主或根基或总体的一种至真至诚的关系。对这些事情而言，人的宗教传统的诸般形式，在最佳的情形下只是一种渠道，在最糟的情形下则是一种替代。

无疑，宗教运动的领袖们对于他们所说之物的那些超验的与直接的特性有着出类拔萃的洞察力，而且他们也会对人的回应中那不可避免的不足之处有着不同寻常的敏感性。然而，即便是那些追随者——他们那带有人的一切软弱或缺憾的回应构成了这一运动——必定也在某种程度上意识到了这种超验性和直接性，否则他们就不会去追随其后。我们已经说过，神并非启示了一种宗教，而是启示了他自己；那被旁观者称为一种宗教的东西就是人的这种持续性的回应。这种回应是饶有趣味的，但对信仰者而言它只是属于一个附属的或次要的层面。一个人的信仰愈是热切，他也就会愈多地意识到它是附属性的，是不充分的。[20]没有人会看到他自己的宗教传统的要旨，因为宗教这一概念对他来说只是有关它所要企及之物的一种充分的标示。成为某种宗教运动的一个参与者就是要承认这种运动指向了超出它自身之外的“某物”或“某人”。

旁观者看到的是一种运动，而参与者看到的则是它所标示出的东西。

四

从根本上讲，是局外者命名了一种宗教体系。是旁观者将一种宗教概念化为了一个可指称性的存在物。领悟这一事实具有至关重要的意义，因为这也就是领悟了它最深刻的与关键性的含义。

130 如果人们不理解从内部与从外部所观察到的宗教生活必定是有所不同的，那么他也就根本不可能理解人的宗教生活。之所以会如此，并不是出于一种偏差，也不是一种随意的或偶然性的发展；这是人在其宗教生活中所置身于其中的那种情形本身所固有的特性。在后文我将提出一种概念结构，力图能够分析这一点并能充分地处理它的诸种意蕴或含义。眼下我只想强调，无论它具有什么样的含义，事实都一直是这个样子的。[21]一种宗教传统除非能够使那些局内人看到某种局外人所看不到的东西，否则它就是毫无意义的了。[22]

换言之，对于一些人来说这种传统具有一种超验性的指涉——而这一点对他们来说其实正是这一传统的要旨所在；而这些人也正是由于这一事实，而与那些（我们因而把他们称为“局外者”）并非如此的人是处于不同的位置之上的。所以顺理成章的一点就是，后者对这种特定的宗教复合体的认知，对前者来说必定就是不充分的和无所助益的。

外在的旁观者的认识与卷入性的参与者的认识是互不相同的。参与者所涉及的是这样一种关系：一端矗立的是你，你的整个人性以及永恒的命运都处在悬而未决之中；而另一端矗立的则是神：他的威严是压倒一切和势不可挡的，他高傲和君临万物的命令是可畏可怖的，而他对你之作为一个人的不容抗拒的挚爱与关怀又完全是令人怦然心动的——这样的一种关系同旁观者所涉及的那种关系（即在你观察他人的、具有异乡风味的行为之时所记录在笔记本上的，抑或是你在对他人的符号象征经过审慎的研究后所推断出来的，甚至是你最终理解了它们的意义但它们却没有延及于你并掌管和主宰了你的生活的）则是迥乎不同的。而“一种宗教”、“诸宗教”以及“各宗教的具体名称”这些术语所要指称的正是这后一种复合体。即使是返回到数百年以前，并把它们提升到不是指涉尘世性的历史性的回应而是指涉那理想性的理论的层面，那么这种层面对信仰者所卷入的那种层面而言也依然是不充分的。不论是多么的
131 理想化，这些概念不可避免地都会留有某种局外者之解释的印痕。

天堂和地狱，对于一个信仰者来说，是他将要一去不复返

地进入这其中之一的两大场所；而对于一个旁观者来说，它们则是信仰者思想或头脑当中的东西。在信仰者看来，它们是这宇宙的一部分；而在旁观者看来，它们只是某种宗教的一部分。

就历史事实而言，正如我们在前文所看到的，这些宗教概念除了代表着个人的虔敬之外，它们的出现亦是出于服务于这些局外者的目的。在使用中，尽管有某种修正（因而也有某种含混）——因为它们亦为那些不加批判地接受了它们的信仰者所使用，但人们仍然可以自信地再次断言，它们之对信仰者来说是不充分的。

五

参与者关注的是“神”[23]，旁观者关注的是“宗教”。我现在则要提出，这后一个概念，撇开其表现亦撇开其用法不论，即便是对旁观者来说亦是不充分的。就这种判断的第一个论点即这种概念对于信仰者本人来说是不恰当的而言，尽管有近代西方的惯例用法，但我仍然可以从各个社团里那些敏感的代言人在其对将这一术语运用于他们自己的信仰的抗议中获得支持；亦可以从那为数众多的表明了东方人在整体上并没有为他们自己的信仰使用这一术语以及即使是在基督教的西方也只是在“不信仰”兴起之后才开始使用这一术语的大量历史证据中，获得支持与佐证。然而，就这种判断的第二个论点即这种概念对于局外的旁观者、对于探究者来说亦是不充分的而言，我在前行的道路上显得似乎更为孤单。我仿佛正在开垦着一片崭新的处女地。而我在此关于应当放弃使用这个概念的提议，乍看之下亦显得有一些冒昧和偏激。

不过，经过缜密的考虑就会发现，除了我在下文将要提出的那些更具推理和分析性的因由之外，即使是在这里亦存在着相当数量的经验性的资料来支持我们的这种论点。因而，在提出那些能够阐明这一论点并证明我的这一动议之有效性的更具

理论性的论证之前，我们首先应当注意到这样的一些迹象，它们表明，这样的一种动议其实并不像它初听乍看之下那么新颖惊奇，事实上它已然悄悄地开始了它的行程。我将在一种客观的处境里来考虑这样一些因素，这些因素指向了——我的论证随后也将要予以支持的——一个大有前景的方向。

首先，我们可以回想起，那在许多人看来是自然而然、与生俱来的东西，经探究已被证明为具有某种时空局限性的特征；同时也已表明它本身并不完全是那么成功的。在几种宗教的一系列规程之下来解释他人宗教生活——其中一些还被加以命名——的习惯，是西方的、近期出现的、已经度过了其鼎盛期的一种习惯。尽管一般公众仍在使用这些由上一代人所发明的术语，但我们已经看到一些审慎的学者实际上已经开始放弃使用它们了。在前文所列举的那些实例之外，人们还可以举出大量有关这一方面的例证。正如人们可能预料到的，在对远东地区宗教生活的研究中，这种证据显得尤为丰富：例如在近来关于日本[24]，尤其关于中国——具体化在那里是最不恰当的——的著作中[25]；同时这种证据也出现了在关于印度[26]、早期文明[27]以及现代“原始部落”[28]的著作当中。

人们可以概括说，目前的这种“撤离”是正在放弃具体化的一种发展，这或多或少属于一种逆向性的变化。这可由一系列书目标题来予以说明，其中个体专有名称最先让位给了一些不那么具体性的指称例如“……的宗教”[29]（“The religion of...”)。接着，这后一种用法又更进一步地，或者是被类属全称性的和潜在地更具人格性的，总之是不那么具体性的表述所取代：在英语中就是不带冠词的表述例如“……中的宗教”[30]（“religion in”或“religion among...”)；或者是被一个形容词例如“……的宗教生活”（“the religious life of...”)；或者是被更不具体性的“……中的宗教生活”[31]（“religious life in...”)；或者是被简单地提到这种人是具有某种宗教定向的人所取代[32]；——抑或，这每一个概念都在被复数形式的用法[33]、部分性的标题[34]或复合性的标题[35]所分裂。

那曾设想在这世界上存在着一系列可以被确定为诸如“印度教”、“基督教”、“苏美尔人宗教”之类的东西的一代人，正

在让位于那开始了解到这样一种观念——即对这些事物的更深入贴切的了解需要有一些更模糊的或与此不同的标题——的另一代人以及在不知不觉中对此了解得更为透彻的那些学者。这并不仅仅对于那更具不定型特征的东方传统来说是如此。“基督教”这一概念之对于更详尽严密的知识来说是不充分的这样一种看法，尽管是无意识的，但亦体现在了诸如“*das Urchristentum*”[36]、“Protestant Christianity”[37]以及“*Les christianismes orientaux*”[38]这样的新的用法当中。

现下的对以往通常被称为“世界诸宗教”这一对象的研究正在表明，在术语上——如果不是在其他的概念上，发现了有关这些传统用语的越来越多的至少是修正性的形式——有意识的或无意识的。迄今，每一位正在努力探索人类宗教生活中某一特定部分的探究者，实际上都倾向于公开地或暗示性地认为，“一种具体的与可命名的、属于众同类中之一员的宗教这一概念，并不完全适用于我正在研究的这种情形。它不能够完全公正地处理这种特定的情形——尽管，它无疑可以处理其他地区或其他时期的那些情形”。当然，这最后一句话不会这样说出来，但却是被人心照不宣地默许或默认了的。

这样，我们先是发现，这个概念对于任何一个宗教社团的成员在描述他自己的信仰时都明显是不充分的，尽管他可能会使用它来描述其他社团的信仰；在这一点之外，我们现在还可以进一步再加上这样的观点，即审慎的探究者们正在越来越多地发现，它在表现他们自己对其深有了解的某种宗教情形时也同样地是不充分的，尽管他们觉得它可能会被其他的观察者用于其他的情形之中。

六

下面，就让我们转向理论性的分析。我自己的有关完全放弃这种概念的理由，基本上有两种。关于这一点，即在解释人
134 的宗教生活上诸宗教这一观念可以被看作是内在地和必然地

是不充分的，存在着两方面的考虑。扼要说来，这就是神与历史。

并非所有的观察者都信仰神，也并非所有的虔敬者都关注历史，但要回避这两者则是十分困难的。

在欧洲的理性时代里，这些概念在形成和兴盛之际，人们或许想要概念化他们的世界；在这样做时，他们既对神圣者（the numinous）没有太多的战栗感又对历史潮流没有太多的消解感。既然有关那特定时间与空间的预设已经被取而代之或一败涂地了，那么我们也就可以去寻找一些比它们的用语更为恰当的术语，来描述人与超验者的那多种多样的和不断进化着的相遇。在我们最后的综合分析中，我们将要指出这两种考虑其实是同一个问题的两个方面；而我的实质上是个人性的解释也将尽量地同时来考虑这两者。但眼下，我们将逐一对它们作出考察。

第一个使我将“一种宗教”的概念看作是易于欺骗一个社团之宗教生活的观察者的缘由，从根本上讲就在于，这种概念对于信仰者来说必定是不充分的，因而它对于那不信仰的局外人来说也只能是误导性的。这里存在着一个重大的和棘手的问题。我们在导论性的那一章中曾注意到了这样一种观点，即只有基督徒才能理解基督教信仰，只有穆斯林才能理解伊斯兰，等等。虽然我希望眼下能够超越或克服这个难题，但我却并不想低估这个难题。而旁观者的“一种宗教的概念”则是极其易于忽视这个难题的。内在的参与者能够洞若观火地发现，外在的旁观者或许对一种宗教体系了解得“头头是道”，然而却完全不得其“要旨”。局外者在理智上可以掌握其外在性事实的一切详情细节，但却有可能——事实上，作为一个局外者，可以推想他必定会，抑或显而易见地也就是——未能触及事物的核心。

了解一种救赎的教义与获得救赎不是一回事儿；认识到
135 “伊斯兰”就是要使自己的意愿服从于在《古兰经》中启示出来的神的意愿与实际地服从于神的意愿不是一回事儿；在头脑中拥有一幅准确无误的祭献图式与实际地祭献出自己所推重之物或者被加以祭献亦不是一回事儿。所有这一切都是一目了然

的（尽管有时对它没有加以强调）。事实上，研究者不仅了解这些教义和范式，而且也了解这中间所存在着的差别。在此，相关的一点就在于，这些研究者之卷入的意义同那些宗教性地卷入者所涉及的意义是大相径庭的。了解了“一种宗教”并不等于是了解了所观察之人的宗教生活。

基督徒的生活是一种生活在超自然处境里的新生活。理解了“基督教”，或者设想某人理解了基督教，还不算是理解了基督徒。后者需要有对那种超自然处境——那被局外人称为“基督教”的东西则使得他们如今能够生活于这种处境之中——的一种理解。基督徒可能会认定，不了解它的人就不会理解它，而没有被那宇宙中惟一能够这么做的“程式”（“procedure”）将人从其内在局限性中解救出来的人也就不会了解它。人们可以质疑这两个命题之中任何一个命题的有效性，但却不能质疑它们之间的相关性。对这一“程式”的外在形式——这正是外在的基督教研究者所关注的对象，不论有多大程度的关注——都不能，或者说也不准备能，对于那在其精神维度上已经转变了的生活作出一种理解。

上述论证，在大多数情形下都不会对那些不相信基督徒的人产生太大的影响——这一事实本身就阐明了我正在提出的论点。我们将在后面再来讨论这一点。与此同时，人们还可以进一步推论：局外者，倘若他是一个怀疑论者的话，他也可能基于没有超自然性的存在这一立场，而拒绝接受基督徒的生活是一种生活在超自然处境里的生活这一论断。倘若此，那么对他来说，基督徒就是被某种称之为基督教的东西引诱着生活在一种幻觉当中的人。在此，人们必须要坚持，理解基督徒的关键之处，仍旧不在于那被称之为基督教的东西，而在于生活在这样一种幻觉当中究竟是一种什么样的情形。

136 在任何宗教社团的生活中，重要的一点在于他们的宗教传统对他们所发挥的作用。这对一个局外人来说是不易明察的。但如果他要取得成功的话，他就需要以个人性而不是非个人性的术语来对它加以概念化。

那对任何人的宗教生活来说都是极其重要的并且对我们所有的讨论来说也是基本性的一点，就在于宗教生活无论是什

么，它都是一种“生活”。参与者有意识地或无意识地都了解这一点。旁观者也许不得不了解这一点。在其了解这一点的过程中，他们发现他们必须要摆脱那些僵化的概念的干扰；那些概念设定了有别于他们面前的那些活生生的人——甚或是在理论上独立于他们——的一些实体。

“一种宗教”的诸具体化的概念譬如“佛教”和“琐罗亚斯德教”之类的术语，通过凝固僵化人的宗教性的那种天生属于个人性的、活生生的性质而歪曲了它。更有甚者，它们在这么做的同时，不仅忽略了这种生命力，而且也忽略了这种生命力的各种要素中最为重要的一点，即它与超验者的关系。旁观者的“一种宗教”的概念在其定义上是由那些能够观察得到的东西所构成的。然而，宗教生活的全部精髓却在于它与那无法观察得到的东西的关系之中。

我们已经指出，对一位基督徒的生活来说，重要的事情在于它是生活于一个超自然的处境当中。那要紧的事情在于，不是基督徒做了什么，而是他作为神的子女做了什么；不是他信仰什么，而是神赋予了他以信仰的恩赐；不是他位于教会之中，而是在教会里他与作为一位个人朋友的基督以及与一种团体中的教会成员处在活生生的共融契合之中，而不仅仅是限于人性的、社会性的关系；不是他在关爱着，而是他因着基督而在关爱着；不是他犯了罪，而是他因冒犯了基督而犯了罪，然而这罪却是可宽恕性的。

同样的考虑对于其他的社团亦具有同样的效力。穆斯林神学家安萨里（al-Ghazzali，1058—1111）就曾从一位年迈的农妇那里领悟到了（按他的话来说就是，“神教导了我”）纯粹神学的某种肤浅性；这位农妇绝不像安萨里那样拥有令人钦佩的辩证法——他据此掌握着 20 余条有关神之存在的证据，她压根儿就不知道什么证据，然而她却生活于神的临在之中。

137 与这位具有简单信仰的农妇所曾了解的——或曾想要了解的相比，一位现代西方的研究生，很有可能而且很容易地就可以了解到更多的“伊斯兰”。但至于说这位研究生是否理解了“她”，就是另外一个问题了。

作为一个穆斯林就意味着是生活于一个社会的、历史的、

意识形态的以及“超验的”处境之中。作为一个穆斯林的重要意义也就在于这样一个事实，而不是某种在此之先的带有“绪论”性质的东西。观察者对自己的某种称为伊斯兰的东西的关注，则将注意力从事情的核心亦即人们在这种处境里的生活转移到了这种处境本身上来——而这完全是具有损害性的；而这又由于在其视阈中忽略了这种处境的超验性而进一步地扰乱了这个完整的“程式”。这么做并不是出于一种偏执任性而是具有其内在的必然性；因为观察者之作为一个局外人，一个对这种处境的“非接受者”，已经在理论上先验性地排除了它的超验性质。他所概念化的是对信仰者来说并不存在的东西，即信仰者的那已被剥夺了其最重要的维度的一种生活处境。在一位非信仰者的意识中，“伊斯兰”这一概念充其量代表着譬如说那已经丧失了其信仰的穆斯林的生活中的一个因素。

对穆斯林来说，“伊斯兰”的生命力来自信仰，这不是一种宗教中的一个子项，而是在某些人内心中的一种特性——在某种意义上，这是一种极具个人性的特性，它在这一个人与那一个人之间，甚至是在这一天与那一天之间都可能会有所不同。[39]一旦它具有了生命力，它也就因为这个缘故而不再是它对那尚未使它具有生命力的人所显现的那个样子了。例如，神的诫命，在一个旁观者看来似乎是控制了甚或是限制了一个穆斯林的行为，但对于这个穆斯林自己来说——与其信仰生命力的程度相一致——则是对那种行为的一种解放。神的诫命使得这种行为免除了那纯属人的徒劳挣扎以及世俗机巧之无知的囿限；而将它提升到了一个崭新的层面——即具有宇宙性的适当性与有效性的、那在某种意义上是无限制的以及毫无疑问是永恒的层面。生活在这样的一种生活里：即便是微不足道的旁枝末节如今都具有了终极的意义，即便是单调乏味的日常事务都被提升到了宇宙的高度并触及了那神圣的光辉与荣耀；生活
138 在这样的一种社团里：惟有那不太引人入胜的、尘世性的一面对局外者的观察是开放着的，而他自己则至少可以瞥见它那真正的意蕴、它那宇宙性的作用。所有这一切，至少都是穆斯林之信仰的意义的一个组成部分。而我们这些局外人则可能会对我们自己解释说，穆斯林所理解的必定不是他的“宗教”而是

他的“宗教性”。

同样的情形亦适用于印度人、佛教徒和（南美洲南端的）火地岛人。如果我们要理解这些人的话，我们必须要考察的就不应是他们的宗教而是他们的宇宙，并要尽可能地去透过他们的眼光来看待这一点。正是那印度人之作为一个印度人所能够看到的那种东西才是重要的。所以直到我们也能够看到那种东西之时，我们才能开始领会他的生活中的那种宗教特性。而且我们可以肯定的是，当他环顾四周的时候，他不会看到什么“印度教”。同我们其他人一样，他看到的是妻子的死亡、子女的或大或小的渴望、放债人的冷若冰霜、繁星灿烂的夜晚的静谧以及他自己的不免一死。人们可以说他是透过一个“印度人”特有的“有色眼镜”来看待这些事物的。而且他也会看到某些可能也带有这一标签的各种神灵和体制；不过，他的信仰愈是深刻和成熟，他也就能够愈多地看穿看透这一切。他的邻人——当然也是印度人——可能会看到这一视阈中的不同的前景（the foreground）；如果他们的视阈最终能够汇聚在一起的话，那是因为他们双方都已敏锐地看穿和超越了他们各自面前的近景而向前达到了一种“实在”——就算这一“实在”尚不完全是无形无质的，那它也肯定不会带有任何“印度人”的属性。

在发达成熟的局外者看来，原始人的宗教体系往往显得有些离奇古怪。但如果人们没有领会到下面这一点，即它不仅构成了那种体系，而且至少也同样地构成了这一事实即那些参与者通过它而能够——人们也许想要说——在宇宙中体会到那种在家的自在感（而这绝不是什么离奇古怪的事！），那么人们就还没有理解这些人的宗教生活。如果人们不能超越这一点而承认这些原始人的生活是这样的一种生活，即作为宗教生活，他们借此不仅体会到了在这宇宙中的自在感，并且事实上他们在这宇宙中也的确是安适自在的，那么人们就没有正确地阐释这种情形。在人们的理解中如果忽略了这一事实，就是一种严重的误解。

139 那么，我们再返回到基督徒那断然的声明：“基督教信仰不是世界诸宗教中的一种。”[40]比较宗教学的探究者们早已习

惯于贬低这样的看法了，甚至已将其斥为荒唐可笑的观点。与其相反，我将坚决主张，持这种断言的基督徒——例如，艾弥尔·布龙纳——其实是完全正确的。只不过，我还会以同样的态度进一步断言：“其他任何人的信仰也同样不是世界诸宗教中的一种。”

那些讥讽者失之于理解所有的信仰。而布龙纳，及其整个社团，则失之于理解其他人的信仰。

我们现在可以看到，兴起于西欧的“宗教”概念天生就具有贬义的性质，这并不是偶然的。因为基督教的传统，尤其是它的新教形式，在历史上就格外贬抑其他的宗教传统；而理性主义的学术传统则对一切宗教传统都采取了怀疑性的——如果不是贬抑性的——态度。我们已经指出，“一种宗教”的概念以及对被命名的诸宗教的概念化，已从它们所企图描述的对象中忽略或排除了那种超验的维度。这与这样的事实是不无关系的：基督徒们常常没有或者拒绝承认，非基督徒的信仰具有那种超验性以及神事实上在佛教徒、穆斯林或（西南非洲的）霍屯督人（Hottentot）的形式中的确与人相遇了——就像神在基督徒中所做的一样。而世俗的学术界则往往没有或者拒绝承认，在人的生活中存在着一种超验的维度。（我发现，正是这种超验的观念将会使他们深感不安。）

因而，这两个群体，在考察人的宗教史的过程中，都是在不理会那赋予了它以重要意义的那种性质的情况下而试图对它作出解释。他们怀疑甚或断言，那种重要意义是不存在的。

他们已然相信，一切宗教都是幻觉；抑或，除了他们自己的那种之外。

许多穆斯林的立场亦复如此。而另一方面，那些更具理解性或宽容性的传统，例如印度的或远东的传统，相应地也就没
140 有形成这类概念以解释他们自己的以及他们邻人的信仰。（在所有传统中——包括苏非派穆斯林与基督徒——的神秘主义者，其情形则与此大体相似；众所周知，他们在其社团中属于在理解不同的信仰者方面最为成功的那一类人。）印度教徒、佛教徒以及诸如此类的人，无论他们有其他什么样的缺陷，他们通常都没有不承认，那些在外在模式和外表组织上不同于他

们的人，从根本上讲也是参与到了这相同的“事业”之中，也是协调于这同一类的“旋律”的。在随后的几章里，我将提出一种积极的假说，以图在不歪曲它的情况下来处理宗教的多样性；博见多识的研究者也许从中可以辨识出这样一些因素——它们表明了在我的思维中具有某种印度人的和中国人的定向。与此同时，我希望所提出的这些概念在西方学术传统中也是可以适用的，也被承认在方法论上与它是连续一致的，并事实上是部分性地从它那里引导而出的。

在上文所引述的[41]那些强烈抗议将“宗教”这一概念运用于他们自己的信仰的基督徒著述者中，没有哪个人会对将它运用于其他人的信仰略感迟疑。这些人所批评或抗议的不是这一概念本身，而是仅仅满足于拒绝将其运用于他们自己身上，因为他们坚持认为它不能公正地对待他们自己的团体所涉及的那种情形。事实上，他们在他们自己的情形中拒绝它是因为它的折中妥协；而将它运用于其他人的情形也是因为它的折中妥协。艾弥尔·布龙纳就写道：“‘其他宗教’的神永远都是一具偶像。”[42]这样的评判可以被看作是一个心胸狭隘的基督徒的傲慢心理的表现。而我则认为这也可以被看作是一种具有洞察力的评断，它比其作者本人所设想的要更为普遍——但却是在另外一个层面上。

“其他诸宗教、其他人的诸宗教”这一概念不可避免地会将他们的神变成偶像、假神，或人之幻想的产物。这也同样适用于基督教的情形。对于那些基督教在他们看来也只是一种“其他的”宗教的人譬如穆斯林来说，基督徒的神也是一具偶像——至少“三位一体”中的第二个位格是如此。

141 同样地，这个概念所适合的也是那些否定了他们所观察的那些人的宗教生活有超验性的卷入的人。[43]实际上，在整个人类历史中，并没有什么人曾崇拜过一尊偶像。人们崇拜的是神——或某种以偶像形式出现的东西，那就是偶像所代表的东西，然而那是一种完全不同的东西。“异教徒处在蒙昧中”，一首 19 世纪的赞美诗曾唱到，“膜拜于树木和石头”[44]。然而在这里，那盲目的不是异教徒，而是观察者。即便是在最有限的意义上，“拜偶像者”崇拜的也不是“我”所看到的“石

头”，而是“他”所看到的“石头”。

所以，局外者，在其关于他人的宗教概念中，往往是排除或过滤掉了那除开尘世性的内容之外的其他一切内容。他们是通过为他们的解释设置了一种概念性的界限而做到了这一点的，因而这也就是为他人强加上了一种由他们自己的头脑里所产生出来的限制。然而人的宗教生活的关键之处就在于人被导入了一种没有限制性的境界。任何概念化“一种宗教”的尝试都只能是一种词语上的自相矛盾。

探究者首要的责任就是要承认，在任何人的信仰里，原则上总是存在着比任何其他人所能够看到的要更多的东西。

（而在任何社团之内，一种敏感的意识也必定会承认，在自己的信仰里存在着更多的只有他自己能够看到的——更不必说能够表述的——东西。）

七

我的第一个论点就说这么多。我的第二个论点则属于更为现世性的层次。那些对我之关注于超验者而可能感到不安的讲究实际的读者，将会是最先认可我们下一个论证即历史的考察之说服力的人。如果人们拒绝所提出的那些模式的凝固性和齐一性是因为它们为人们的信仰预设了某种确切的“向上的”限制，那么人们也会因为它们在“各个方面”都预设了这种确切性而拒绝它们，因为每一位历史学家如今都知道实际上总是存在着流动或变易。

142 如果一件事物在昨天存在着的话，那么它在前天则会以某种略有不同的形式而存在着；倘若不承认这一点，那么不论是信仰者还是观察者就都不会坚持，在世界上存在着任何可以被合理地称之为“基督教”、“神道教”或“宗教”这样的东西。如果它在一个国家（或村庄）里存在着，那么它在另一个国家（或村庄）里则会以略有不同的形式而存在着。那些概念形成于人们在认识到那席卷与消解一切的历史变迁的冷酷性以前。

然而随着这种意识在此之后的日益增长，这些概念在实践中正在开始被逐渐地加以放弃。到如今已是在理论上明确地将它们拒斥为具有内在地不恰当性的时候了。

亚里士多德在其“分析后篇”中提到了一种神话传说中的野兽：人们可以赋予那个命名它的词语以意义但却不可能对它作出定义，因为在实际中并不存在这样一种野兽。[45]人们可以使用一个诸如“独角兽”这样的术语[46]，而这个术语的含义也是可以加以表述的；但在客观世界里却并没有一个与之相对应的实体，因而也就不可能有任何关于一个独角兽是什么的陈述。这种分析的蕴涵以及它所暗示的立场对许多希腊思想来说都是根本性的，并对其后的整个西方文明产生了巨大的影响，尤其是在那些不自觉地哲学化过程中，即实体是可界定性的那种观念。按照这种看法，语言是由可以解释性的词语所构成的；实在世界则是由可以界定性的事物所构成的。

在现时代，我们的窘境正好颠倒过来了。我们正在尝试着逆转亚里士多德的评判；尽管我们在不知不觉地或者以一种缺乏明确与严密性的方式这么做时，混乱或混淆也开始蔓延开来。对我们来说，词语和概念是可以界定的，而事物则不能。我们能够精确雅致地谈论我们虚构之物的定义：数学中的无理数或者任何其他的观念、社会学理论中的模型或模式、物理学中的各种概念以及各种各样的抽象物。在理想的领域里亦可以看到与此类似的东西。而另一方面，客观实在的世界则顽固地抗拒着我们的图式化或方案化（schematizations）。我们可以界定任何事物——只要它们是不存在的。而一旦我们开始谈论起
143 经验性的客体时，我们的思维就从理性可理解化的精致，转变为了由意识到那永远超出我们精确理解范围之外的东西所导致的更为粗糙简陋的估计——而且，无论如何，即便是在我们试图去理解把握它的时候，它也在不断地变化着。

各种科学，在逐步形成它们自己的经过修正的或全新的有关“定义”的含义之时，已经放弃了“本质”（“*essence*”）这一概念——它原初的伴随物。科学对本质并不感兴趣。现代物理学家不能界定物质；但他能够处理它，而他之所以能够这么做是因为他的先驱们最终明白了本质并不重要。他能理解物质

的活动方式不是因为他知道物质是什么——因为他并不知道，而是因为他知道它是怎么运行的、怎么变化的。

不过，自然科学领域与人和社会的世界相比其本身可以说远不如后者那么复杂和多变。但在这里，经过仔细的检查可以看到，那大大超出我们意料之外的是，这些界限已经转化了——如果不是在实际上已经消散了的话。我们正在认识到，我们生活于其中的这个宇宙，并不是由一系列都可以在理智上加以控制的子项而整齐划一地堆砌起来的，而且这也不是一个有着尽如人意之秩序的整体。哲学上对本质主义的反叛是随着人们的这样一种发现而出现的，即客观世界本身亦是反叛于对它进行分门别类、井井有条地安排控制的。

这一点看起来是普遍有效的，在人的宗教史领域里也可以充分地证明这一点。我们认为，当19世纪的思想家们开始追寻宗教的本质、基督教的本质、印度教的本质或其他各种宗教的本质的时候，在这一领域里的理解曾受到了严重的干扰。在过去的大约一个世纪里所积累起来的知识，同时也是作为在称之为“宗教史”（“History of Religions”）这一学术领域里的大量工作的回报，已经使得那些“本质”变得不是更加确定而是更加不确定了。那种工作和那种知识没有能够发掘出宗教或某一种宗教是什么，但是它们却贡献出了另外一种具有革命性意义的东西。“宗教史”已经无可辩驳地告诉了人们，“诸宗教”拥有一个历史。这听起来有些同义反复但实际上却是至关重要的。许多有宗教信仰的人即便是意识到了这一点，那也只是边缘外围性的；甚至是学者们也没有多么严肃地对待过它。

144 本质没有历史，本质也不变化。然而那被称之为诸宗教的东西在历史上的确是变化着的，则是一个可以观察得到的和重要的事实。

存在着的东西是不能被界定的。例如，那妨碍着对“印度教”形成一种定义的正是所存在之物的丰富性，正是其从一个世纪到另一个世纪以及从一个村庄到另一个村庄所呈现出的极其庞杂的多样性。那历史地形成于数不胜数的人的头脑、心灵、体制、文献和社会中的印度人的经验性的宗教传统，不是一种形式，而是各种活生生的现实的一种不断增长着的聚

集体。它不能被压缩、删削或混合在任何体系性的理智模式之中。

作为一种理想，“印度教”想必是可加以界定的（当然只能是被印度人）。[47]但作为一种历史实在，则不能。那些纯粹的事实以其所有不可驾驭的韧性而阻碍着人们做到这一点。

“印度教”不是指称一个实体，它是西方赋予那一系列极其丰富多样的事实的一个名称。它是人的头脑中的一个观念——一个也只能是不充分的观念。使用了这个术语也就不可避免地成为了一种粗略的简约化。在历史与这种观念的规则之间存在着一种内在固有的矛盾。

我并不只是想要说界定印度教、道教或（基督教）新教是困难的。这一点，人人皆知。我的论点是，这在原则上是不可能的，也几乎是违背常理的。如果人们设想那些事物是可以被界定的，那么他也就是从根本上误解了我们这个世界；这一点对活生生的事物尤其如此，对人所卷入其中的事物也尤其如此。不承认尘世性的现实——在其复杂性、个殊性和既定性中——超越了我们对它的概念化，也就是在那规范性地塑造着现代研究的事实面前尚未采取谦卑的态度。

显然，我并不是在说人们称之为宗教的东西并不存在。我的论点是它们存在得太过丰富了——正如它们的每一位历史学家几乎有些头晕目眩地所了解的那样。正是“宗教”或者“一种宗教”这种历史现象的丰富性、彻底的多样性、永无止歇的
145 迁移与变化、分支分化与复杂的卷入，造就了这种困难。就其历史而言，那被称为基督教的东西不是一种事物而是成千上万的事物和数以亿计的人。“伊斯兰”，如果没有存在于如此丰富的现实里，如果没有存在于不同的时代与不同的地区中，如果没有存在于不同的人的头脑与心灵里，如果没有存在于不同的社会的各种体制与形式中，如果没有存在于不同阶段的进化中，也许要容易理解得多。

况且，即便是人们能够了解到“犹太教”所曾发生过的一切，那么他又如何能够为犹太教未来的发展留下空间呢？

所以还存在着这个更深一层的具有重要意义的论点。不仅过去是多种多样的，未来也必须得考虑进来。而未来却是天生

不可预知的。没有什么比不承认人的历史是自由的这一点更糊涂、更错误的观念了；就算不是绝对的，至少它对于我们的理智所试图加诸其上的任何限制来说也是自由的。界定就是设定限制，但是没有人能够设定其他人无法超越的限制。

界定“印度教”，就是否定了印度人在其信仰上具有自由和诚实的权利。没有人能够在今天说出这个印度人在明天会做什么。

只是考察印度人的情形，人们也许会觉得我由于选择了世界“诸宗教”中大家公认的最自由的、最难以界定的和最无定形的一种情形而过分偏袒了我的论点。那么，就让我们来看看“基督教”的情形。一些人可能会认为，圣托马斯·阿奎那或者“威斯敏斯特信经”的制订者或者其他什么人已经界定了基督教。我本人不会这么认为，所提及的那些人也不会；但由于我们已经充分探讨了这些概念之对于信仰者来说是不充分的这一问题，所以在这里我不希望再次征用那些相关的论证。为了眼下的目的，甚至还可以使它退让一步，即认为它也仍然是一种被界定的、理想的基督教，而不是历史上经验性的基督教，亦不是基督徒那有着各种分化形式和各种客观性的实际的宗教生活或体制。

146 这就证实了我的一个论点，即人不能界定那存在着的事物。那试图界定基督教的基督教神学家其实是在理想的意义上来界定它应当为何物的，那是高高在上、远离人间的东西，而不是它在具体的现实处境中的历史性的存在。可界定的东西即纯粹的东西，而纯粹性只有在理论上和在神那里才能够看到。任何尘世性的存在物都是不能被界定的，而任何能够被界定的东西都是不存在的。

极少数的人确实是在这类唯理智主义的唯心论中找到了避身之所，而将一种宗教设想为了一种未受这世界沾染的、具有超验形式的东西。我们在后文再来论述，这样一种概念，由于诸多原因，对历史学家的考察来说是毫无用途的。现下，我们只需注意到这一点即可：它只是回避了而不是解决了我们的难题而已；而这随后将会变成理解（和在某种意义上概念化）这样一种超验实在对处于世事沧桑变迁之中的人的各种影响的难

题。在理想与现实之间的这种模糊性中，并不仅仅只是涉及了这即便是最为超验性地设想的“宗教”的面向人的一面。斗胆说来，被卷人其中看来也正是它的本分和意义之所在。

无论是作为崇拜者还是作为观察性的历史学家，我们绝不关心什么本质的理想领域，除非它以某种方式、在某种地方卷入了人的生活之中。那种一些人希望称之为宗教的东西在人的历史中的这种卷入，使得人的思维所可能形成的任何观念的纯洁性都发生了决定性的折中或妥协。

那些最正统的基督徒必然会断言，基督教会的历史是一个由罪人所组成的“会众”（“congregation”）的历史。佛教徒普世慈悲的理想如果不同那在现实生活中极其需要慈悲的人联系在一起也就等于是丧失了它的一切相关性。印度人的“我（*atman*）即梵（*Brahman*）”的等式并不是一个同义反复性地描述那超验世界——它是不可分析的——的分析性的判断，而是一个关于通过人的灵魂而将超验者与这个“摩耶”（“*māyā*”）世界联系起来的综合性的判断。说人的灵魂是神圣的，即是说其真理源自那终极实在的特性和人的最内在与恒久
147 的本质，而其意义则来自人在那外在性的流变中的卷人与参与。就像耶稣的讯息一样，其他的宗教讯息，也同样不是来呼召义人的而是来呼召那需要悔改的罪人的，不是来辅佐智者的而是来启迪那无知蒙昧者、寻找并拯救那除此之外只能是迷失于现实生活之混乱中的人的。世界上的各种宗教宣告既不是了无关涉的也不是多此一举的；它们全都是面向那现实中的而不是理想中的男女，面向那在实际的与不同的处境中的真实的人们的。

对于佛教，我们在阿育王（Asoka）的生活里，在犍陀罗（Gandhara）的艺术品里，在净土真宗（Jodo Shin）的教义里，在公元17世纪缅甸的一个村庄的仪式里，在19世纪西藏的一个寺庙的组织里，在20世纪锡兰的一位总理或他的僧侣行刺者抑或一位台湾有机化学家的“世界观”里，都看到了它的某一个实例或部分或侧面，那么到底哪一种东西是佛教呢？当然，这样的一种枚举是出自一种荒唐的选择。佛教在不同的时间与地点为人所目睹的实际存在过的历史证据，包括有汗牛充

栋的文献，为数众多的艺术品，数不胜数的体制制度以及最终那些虔敬的或几乎是漫不经心的、圣洁的或罪恶的、伟大的或卑微的、轰轰烈烈的或单调乏味的数以亿万计的人的个体性的生活，这每一种都是不同的，每一种都是重要的。除了所有这些独一无二、别具一格的事物之外，佛教的历史在某种意义上也包括这样的一种社会凝聚力：它在不同的时间和地点，以不同的力量将该社团或它的某些部分约束在了一起；在某种意义上，它还进一步包括那以某种动态的连续性将这些事物历史性地联系在一起的那种发展过程。

我们还尚未完结这一论点。以上只是我们所看到的东西。然而，我们也不应当忽视我们所没有看到的东西：在人的心田深处那静静的一角里的佛教信仰；其摆在我们面前的所完成的作品只是一种不完善的表达形式的艺术家在精神上的渴望；其实际行为只是一种不全面的甚或还可能只是一种令人遗憾的近似物的信仰者在生活中的道德理想。

148 而且在这些事物之外——尽管它们是不能观察得到的，然而却是实际地存在于历史之内的（相对于那构成了这一历史的人的生活而言）——还存在着这一佛教的那种超验真理。对此，虔信的佛教徒可能会断言，即使是这种信仰的最圣洁、最杰出的追随者在这世上也只是部分性地领悟把握住了它。

面对所有这一切，当我们说到“佛教”时，我们所意指的究竟是什么呢?

八

在转向我自己的观点——即我们不应使用这一概念而应尝试其他的某种说法——之前，我们先来批判性地考察一番针对这类问题所提出的五种主要类型的答案。

一种观点，就是“本质与起源”[48]理论——尽管它在（19与20）世纪之交曾颇为流行，但如今也许不值得人们再予以严肃地对待了。按照这种理论，宗教或某一具体宗教的最初

形式就是其最真实的形式，而随后的发展则是一种偏离或偏差。除了这样一些事实之外，例如人们几乎总是不可能以任何深度和精度的方式来了解人的宗教生活的最初的、史前的形式，而且也几乎不可能很好地了解像佛教或琐罗亚斯特教这样的几种主要传统的最初形式，还有明确的迹象表明，不论“正确”与否，随后的那些发展毫无疑问亦是饶有趣味的。将佛教完全等同于佛陀的教导或最初几十间“僧伽”的生活，就是不公允地排斥了大乘传统在中国和日本的那种丰富与发展。这实质上是提出了某种被称之为宗教的东西，然后又断言它没有任何的历史，并对整个人类的宗教史都置之不理和视若无睹。

另一种理论是主张我们应当考虑宗教或任何一种宗教中对其所有具体实例来说都是共同性的东西。这是传统的亚里士多德式的“隶属于同一种类之下的诸多具体情形或子项”的本质
149 观，但却丧失了亚里士多德的那些精密之处和限定条件。[49]假如这种观点仍能获得支持则是相当令人惊讶的[50]，因为在缜密的审视下，这种观点是完全站不住脚的。事实上，在任何一个涉及历史发展的领域中，这一点肯定都是不会成立的。首先，并没有什么先验的理由，或许也没有什么历史的证据，可以使人相信，譬如说“印度教”（或“道教”、“佛教”等）的所有实例必定具有某种共同的东西。两种相当不同的事物能够同时都是“印度教的”，这一点不论是在逻辑上还是在历史上都是可能的。实际上，两种相当不同的事情，抑或一百种不同的事情，都可以是佛教徒的。其次，即使是存在着一个“最小公分母”或某种最起码的共同特性，它也会严重地损害到这种宗教信仰，因为在历史上无论在何种情形下只要出现特殊的、具体的或独一无二的东西就都会被贬斥为非本质性的和不相干的。我们能够把任何出现在中国佛教史上但却没有同样出现在锡兰的东西看作是无足轻重的吗？一个研究者能够把任何出现在清教运动中但却没有为墨西哥村民所分享的东西看作是不属于基督教之一部分的吗？——抑或能够把任何为托马斯·阿奎那所设想的，但却不为神秘主义者麦斯特·爱克哈特（Meister Eckhart，约 1260—1327）和福音布道家比利·森戴（Billy Sunday，1862—1935）两人所认同的东西看作是不属于基督教

之一部分的吗？一个艾什尔里派信徒（Ash'ari）与一个鲁米派信徒（Rumi）难道只会相互抹杀而不会以他们各自的新颖独特性来丰富伊斯兰吗？按照这种见解，一个传统在历史上越是精细复杂和丰富多样，它所体现的宗教性也就变得越是单薄和稀少；而足够多的外在的多样性则可以将内在的意义降解为零。

在一个更低下的层面上，然而很明显地也是在宗教的领域内，肯定会有一些人与其他人相比具有更多的宗教性，是更好的佛教徒，是更为典型的基督徒。如果佛教只是由两个佛教徒所共有的东西构成的，那么那个更严肃地对待自己信仰的人想必是在白白地浪费他的时间。

这种共同要素的理论，也没有能够严肃地对待那在知识信息不那么发达的年代里它注定要面对的一个问题：在整个人类的宗教生活中以及在每一种伟大的传统内部这两个方面都具有的令人应接不暇的多样性。

第三种试图理智化这种现象但却有着严重困难的理论是，
150 设定了一种超验的理想形式，而历史的现实情形则被看作是它在尘世间的一种延续，因而也是它的不完善的、折中性的显现。乍看之下，这种理论似乎颇为适合于像基督教传统与伊斯兰传统那样具有一种突发性开端的那些传统，而随后的历史则被解释为是这种伟大的初始音符的或多或少具有弱化或扭曲意味的一连串的回声。不过，这种理论不太适合于其传统属于“渐强音律”类型的那些案例，例如犹太人和印度人的传统；对于这样一类情形来说，在其发展的历程中，还逐渐出现了，甚至是承认了一些额外的添加物。

无论如何，这种理想主义式的解释充其量只能作为一种自我解释。这里存在着多方面的原因，其中一个主导性的原因就在于人们不能肇始于设定一些超验的实在以作为一种权宜之计。一个穆斯林也许会相信真正的伊斯兰是神的思想中的一个理念，而尘世的伊斯兰则是其历史性的一连串模糊的映像。然而，一个不可知论者或一个犹太人或一个基督徒却不会这么看待它。倘若持这种观点，那么他们如何解释伊斯兰宗教生活中的那些丰富多彩的发展呢？一个上座部佛教信徒又如何看待大

乘佛教呢？抑或一个袄教徒又是如何理解“神道”（Shinto）的历史呢？一个基督徒也许会因此而理解他自己的传统，但是这却排除了他人对这一传统的理解（事实上，这一现象是经常发生的）。

这与我在另一个地方所极力论证的观点相去甚远，即实际上这样一类柏拉图式的理念就是对信仰者自身也没有什么真正的助益。对于富有洞察力的穆斯林来说，神的头脑中的理念并不是什么超验的伊斯兰，好像一旦人将其历史之手加诸其上并将它带到尘世上，它那清白无瑕的本性就会走向堕落一样。正相反，他会认为这种神圣的观念是人——也只能是这样的人：现实的、不完善的、有条件的和卷入历史之中的人——借此在时间中与永恒相关联的东西。这种关系可能是理想性的，但其中的一项，即使是在理论上，也只能是人性的。对于基督徒来说情况亦复如此：首先，基督徒的理想并不是基督教而是基督；其次，即使是这个基督也不是一个完全高高在上的、超验
151 性的人，而是一个其本性必定要以最为卷入和适应性的方式投入到历史之旋涡中的人，是一个其意义在于他在这世上而不是在天堂里与基督徒处于临在之中的人。

如果说宗教或某种宗教是什么东西的话，那么不论在事实上还是在理论上，它都是现实里的、活生生的、历史中的人们卷入其中的某种东西。

对历史学家来说，对这种唯心主义本质论的一种修正形式，是将伊斯兰界定为不是在天国里的而是在穆斯林头脑里的一种理想。这样，“伊斯兰”就变成了穆斯林所设想的那种东西。更准确地讲，历史学家设定了这样的一种伊斯兰，它是穆斯林们认为伊斯兰应当是其所是的那种理想（一系列的理想）。这看来有几分吸引力。就其实用目标而言，它是对不那么具有人格性的本质论的一种明显的改进，这主要是因为它促进了对那些不仅是公开发生的而且也是在穆斯林头脑与心灵里面所发生的事情的认真的关注。然而它也同样存在着一些严重的困难。它忽略了信仰者所不愿意看到的那些不完善之处。历史上的基督教会常常不如基督徒所承认的那么好；信仰者们的诸理想固然重要，然而一个旁观者要想对他们的宗教生活获得充分

的理解，就往往会不惧其险地对它们采取一种置之不理的态度，而对他们的失误与自我欺骗之处亦同样如此。

况且，这种提议也不适合于参与者。一个局外者，在界定穆斯林的“宗教”时，尽管这可能是一个局外者所能够作出的最具恭维性的定义，他必定也会相应地承认，他使用“伊斯兰”这个术语所指称的是某种与穆斯林根据这个术语所理解的那种东西有所不同的东西。之所以会如此，部分地是因为对局外者来说，这种“伊斯兰”——不可避免地——是多样性的、人性的和不稳定性的。尽管是一种理想甚或是进化着的一系列理想，但它并不是超验性的而是属于这个尘世世界的一部分。它是历史的变易性和不完善性的受害者——对一个观察者来说必定会是如此，而对一个穆斯林来说又必定不会如此。

反对这种类型的解释的还有这样一个事实，正如我们在前
152 面一章所发现的，穆斯林只是部分性地、在很大程度上只是在最近几个世纪中、并且在某种意义上是在西方思想的影响下，才将伊斯兰概念化为了一种宗教体系。所以，这种观念在很大程度上对伊斯兰历史上的古典时期是不适用的。对于任何一个非概念化或理智化的宗教传统来说以及对于所有那些只要是还没有概念化或理智化的宗教传统来说（即便是伊斯兰的或基督徒的传统），它都是不适用的。只要一个传统是非教义性的，例如特罗布里恩特岛民的传统或者中国道教徒的传统，只要它的参与者没有对它形成一种“理念”，那么，倘若我们要对它形成一种理念的话，我们也就不可能依赖于他们的概念化。

再返回到我们关于佛教的例子上：我们也不可能按照佛教徒所称呼它的指称来称呼它，因为正如我们所看到的，他们并不知道这样的一种概念。

最后，我们要提到一种快刀斩乱麻式的解决问题的理论，就像超验论者的理论一样，但这种理论却选择了另一半儿，即将一种宗教等同于了它的历史。那贯穿于任何一个传统的各种各样的现象之中并将它们串联在一起的线索，可能也只是一种连续性的线索，而某些事物与其他事物之联系在一起则仅仅是因为它们是从“这些其他的事物”中产生出来的。这种理论能

够很好地处理诸传统的不断增长着的和不断变化着的丰富性和复杂性；能够很好地处理它们的人性因素；也能够很好地处理它们面向未来的开放性。然而它无法令一个信仰者感到满意；事实上，它也无法令一个对信仰者那未曾实现的渴望具有敏感性的研究者感到满意。

自从乔答摩发起这一社团以来，所有发生在这个社团之上和之内的事情都是与佛教的历史相关联的；但是如果据此就认为佛教是无甄别地、无保留地由这一切所构成的则是大可令人生疑的。如果有人掩盖了泰国某村民与邻人之妻的通奸，那么这一事实就很难被看作是佛教的一部分。然而如果有人掩盖了泰国某村民在引诱之下没有与邻人之妻的通奸，那么这一事实也许就是佛教的一部分。就像婆罗浮屠（Borobudur）① 一样，它是佛教信仰的一种表达形式。

无疑地，一种宗教的历史是与对这种宗教的理解关联在一
153 起的；至少，学者们必须要坚持这一点。佛教，如果人们使用这个术语的话，并不就等于是在佛教世界中所发生的一切；然而人们知道它也不是游离于所发生的那一切之外的。如果人们没有意识到那些人的信仰要大于它的历史，要高于那些信奉它的人的种种罪过、失误和缺憾，那么他就是误解了这些人。我曾听到一位穆斯林说过，“任何想要理解伊斯兰的人必须要在他的头脑中清除掉整个穆斯林的历史”；尽管人们不会首肯于他（这种评论本身就是穆斯林历史的一部分），但我还是要竭力指出，要理解穆斯林，要理解他们的宗教史，人们就必须要领会他所说的是什么意思以及他为什么会这样说。类似地，严肃的基督徒也会说，“基督教从不受试炼”——我觉得这样的评论不可能经得起严肃的分析，但它肯定可以被看作是对那些基督徒合情合理地，如果不是混淆模糊地，体会到的东西的某种说明。

所以，那被称之为人类诸宗教的东西，就像任何历史学家都能够看到的那样，都卷入到了历史之中；亦即，卷入到了变化、不完善以及尘世间的喧嚣嘈杂之中。然而同样地，就像任

① 佛教名塔，位于印度尼西亚，约建于公元9世纪。

何一个参与者都能够见证的那样，它们也都涉及了那超验者——永恒者、理想者。人们在理智上应当如何处理这种矛盾呢？

这个问题是众多与单一之间、时间与永恒之间、存在与本质之间、过程与现实之间、历史变迁与永恒真理之间、世界与神之间的关系这一古老的问题。

我们在这些问题上不必再等待一种一致性的答案，也不必再进一步批判[51]他人解决这一问题的种种尝试，我们最终将转向我的提议，即采用另外一种分析就能够使崇拜者与宗教史的研究者更好地处理这些问题。

我们的结论是，宗教与诸宗教的概念，在实践上正在被部分地予以放弃，而在原则上则应当被完全地予以放弃。前者的原因与后者的目的，则是对人的实际生活的一种更真实的理解。

因为从根本上讲，人们不一定要面对诸宗教，但却要面对宗教者。

[注释]

301 [1] 显然，这种观点最早出现在19世纪的德国；它近来被卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）以一种严肃和精致的方式加以发展了，他发明了"轴心时代"（"*Die Achsenzeit*"）这一称谓。参见他的 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*，苏黎世，1949（英译本，《历史的起源与目标》，迈克尔·布洛克[Michael Bullock]译，伦敦，1953）。有关他对这一时期的更早的考察，参见德文本27页以下，35页以下（英译本，8、15页）。

[2] 作者G.J. 霍尔约克（Holyoake）。参见艾里克·沃特豪斯（Eric S. Waterhouse）的论文《世俗主义》，载詹姆斯·黑斯廷斯（James Hastings）等编著：《宗教与伦理百科全书》，第11卷，"348b"页，爱丁堡，1908—1921。

[3] 我们在此所考虑的这两个主要的问题事实上是相互关联在一起的。当人们学会以参与一个社团而不是以一个社会中的成员来表示他对超验者的忠诚之时，那其实是一种根本性的

创新。这涉及一个“大夏人”（“Bactrian”）之变成一个佛教徒，一个“哥林多”人之变成一个基督徒，一个“印度人”之变成一个穆斯林；或者涉及一个离开巴勒斯坦而定居在“Elephantine”或罗马的犹太人之没有中止成为一个犹太教徒；或者涉及一些而不是全部的旁遮普人之变成锡克教徒。而在这种“社会—历史”发展的内部则是另一种彻底的创新，个体如今作为一个隶属于两个社团中的成员在面对生活之时，不得不将个体的和集体的生活分裂到一些领域中去——如果不是一些间隔不通的“档隔”（compartments）中去的话。在这两种事情发生以前，“一种宗教”和“类属性的宗教”这样的概念根本就不会产生，因为它们不可能回溯性地应用于它们之上。而在它们所发生的那种时间和场合，这样的概念则是对那种情形的一种最初的、约略的报告。然而正如我们将看到的，它们仍只是一种最初的估计而已。当然，现代人在其极其复杂的生活
302 中，可以同时隶属于（没有限制的）一系列的社团中——这些社团不仅在规模大小上可以包括从核心家庭一直到人类全球性的社团，而且也是相互交叉、相互渗透并常常是相互对立的。忠诚于其宗教社团绝不会用尽、耗竭一个人所有的宗教忠诚，而隶属于一个宗教社团也越来越不能界定一个人的宗教生活。

[4]“*Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*”（“上帝之废除宗教的神启”）——Karl Barth，*Die Kirchliche Dogmatik*，Erster Band，“*Prolegomena...*：*Die Lehre vom Wort Gottes*”，2er Halbband，4te Auflage，304～397 页，第三部分第 17 节的标题，苏黎世，1948；英译本，G.T. 汤普逊（Thomson）、哈洛德·耐特（Harold Knight）翻译（G.W. 布罗米利和 T.F. 托伦斯编辑）：《教会教义学》，第 1 卷；“绪论……：上帝之道的教义”，下半部，280～361 页，爱丁堡，1956。

[5]“*Wir beginnen mit dem Satz*：*Religion ist Unglaube*”——见前引书，327 页。其正式的英文翻译是：“我们首先要说的是‘宗教即不信［unbelief］’”（299 页）。“*Religion als Unglaube*”（在英译本中是，“作为不信［unbelief］的宗教”）是上一注释中所引证的那一节的第 2 小节的标题。我更愿意把“*Unglaube*”翻译成“非信仰”（“nonfaith”），或者

是“不信仰”（“unfaith”）——如果能够允许的话。

[6] “*Hier, in der Geschichte des Christentums, gerade weil es die Offenbarungsreligion ist, sozusagen mit erhobener Hand gesündigt wird. Gesündigt! Denn die Widerspruch gegen die Gnade ist Unglaube, und Unglaube ist Sünde, die Sünde sogar*”（370 页）。亦即，“在基督教的历史上，正因为它是启示的宗教，所以罪可以说是由一只高贵的手所犯下的。是的，罪！与恩典相对立的是不信，不信是罪，事实上它就是那罪”（337 页）。

[7] 艾弥尔·布龙纳：《启示与理性：基督教信仰与知识的教义》，奥利弗·怀俄恩（Olive Wyon）英译本，272、264 页，费城，1946。（德文本，“*Diese Offenbarung sollte nicht Religion gennant werden...; die Religion ist das Produkt der sündigen Verblendung des Menschen*”——Emil Brunner，“*Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*”，1941；第 2 版，299、290 页，苏黎世与斯图加特，1961。）

[8] 保罗·蒂利希：《圣经宗教与终极实在的探求》（*Biblical religion and the search for ultimate reality*），1～5页，芝加哥，1955（该节标题为，《“圣经宗教”的意义》）。

[9] 在他为乔伊·戴维曼（Joy Davidman）的《山上的烟气：今日的十诫》（9 页，伦敦，1955）所作的“前言”中。可以注意到，惟一不是德国人的就是刘易斯——他的嘲笑式的抗议，是在这里所引用的那些抗议中最为温和的一种；而蒂利希，原本是一个德国人，在用英语进行（这里所引证的）这次演讲大约 20 年以前，他就移居到了讲英语的环境中（美国）。我们在前文已经指出了这样一种论点，“宗教”这个术语（和概念?），在德语基督教圈子里的接受程度远不如在欧洲其他的新教圈子里。（蒂利希，引书同前，3 页，曾指出，对他使用这个词语提出“强烈批评”的正是德国读者：“他们不能理解一位现代神学家会在积极意义上来使用‘宗教’这个词语。”）

303 [10] 还有，“无宗教的基督徒”（“religionless Christians”）和一种“完全的无宗教性”（“complete religionlessness”），对此

西方的基督教形式就是它的一种预备（“*ein religionsloses Christentum—religionslose Christen—Religionslosigkeit*”；还有“*nicht-religiös*”）。Dietrich Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*，贝特格（Eberhard Bethge）整理出版，179，182，183页，慕尼黑，1952。关于他对这些观念的解说，可参见他于1944年4月30日和1944年5月5日的书信（英译本，《狱中书简》，91，93，94页，伦敦，1953，1959）。

[11] 弥尔顿·斯坦因伯格（Milton Steinberg）：《现代犹太人的形成》，290页，［美国］印第安纳波利斯，1933，1934。类似地："我们必须拒绝犹太教只是，或可被归结为，一种宗教的预设"——M.M.卡普兰：《作为一种文明的犹太教：走向美国犹太人生活的重构》，304页，纽约，1934，1935。

[12] "我认为使用［'Hinduism'这个词语——亦作'Hinduized'，正如所引证的］是不正确的……除非它们被用于最为广泛的印度文化处境之中。当它们与一个极为狭窄和特殊的宗教概念联系在一起的时候，它们在今天就易于为人们所误解……印度教作为一种信仰是模糊的、无形的、多面的、因人而异的。人们很难界定它，事实上人们很难明确地说它是否是一种宗教——就算是在这个词语通常的意义上"——《印度的发现》，63~64页，纽约，1946。

[13] 缅甸的"*Maha Thera* U Thittila"，上座部佛教基本原理，载肯尼思·摩根（Kenneth W. Morgan）编著：《佛陀之道》，71页，纽约，1956。

[14] 塞义德·拉玛丹（Saïd Ramadan）：《伊斯兰：生活的教义与真道》，11页，日内瓦，1961。实际上，这同样的用语在这一时期的阿拉伯语中亦见于穆罕默德·巴希（Muhammad al-Bahī）：《近代伊斯兰思想与西方殖民主义的关系》，222页，开罗，1957。另参见A.毛杜迪：《伊斯兰的组织》，9~10页［第4版，8页以下，拉合尔，1953］，拉合尔，约1951。

[15] 这是我的《现代历史中的伊斯兰》一书的主题之一（随处可见；作为说明性的实例，参见"1957年普林斯顿版"和"1958年伦敦版"146、240及307页，"1959年纽约版"

151、241及307页："但是，一个真正的穆斯林并不是一个信仰伊斯兰的人……"；"一个'穆斯林'不是一个顺从伊斯兰而是顺从神的人"；"现代的穆斯林对于伊斯兰的忠诚……看来要大于他们对神的忠诚"。而该书的论证则对这些评论作出了详尽的发挥和阐释）。不过，在撰写那本书的时候，我自己还未澄清这个问题，也没有理解这一点如何能够被看作是伊斯兰之概念化过程中的一个转折点。我自己也未曾追问过这样的问题："伊斯兰是一种宗教的名称吗？"（这是我于1957年在普林斯顿大学所作的一次演讲的题目）；而目前的探究正是从这一问题中发展起来的。

[16] 也许，人们在此可以比较一下前文77页所列出的数据表。而且，我发现下面的统计数字也是很有意思的（可以将
304 之与第4章111页的注释［88］～［92］所提到的"神"、"信仰"与"伊斯兰"等词语在《古兰经》中所出现的次数加以比较）：托马斯·阿奎那在其《神学大全》中使用了"基督"（*Christus*）一词6 843次，"神"（*Deus*）这个词语的使用则是它的两倍以上，而"基督教"（*Christianitas*）这个词语，要么根本就没有使用，要么至多也就使用了一两次。这些词语在加尔文著述中的使用数字尽管不是这么不成比例但也仍然是令人印象深刻的："基督"700次，"神"约450次，而"基督教"仅9次。（这些计算依据的是Deferrari & Barry一书中所列出的相关条目，引书同前，第3章，注释［91］；前文第2章，注释［93］所引用的加尔文"全集"第58卷"人名与主题索引"。）

[17] 前文第2章，41页的注释［113］及下面一段正文。

[18] 就这种词语表述而言，佛教徒是一个例外。他们的表述是多种多样的，但其传统宗旨则与我想要确立的论点实质上是完全一致的。佛陀并没有宣扬一种宗教；他对这一点是很明确的，并将那些关注这一问题的门徒斥为关注的是错误的问题。他所启示的（向人揭示的）不是一种宗教而是一种超验的、预先就存在着的"道德法"（"*dharma*"）。"佛教"（"religion of Buddhism"）就是人们的回应。有关佛陀这种态度的一个生动的说明，见之于——在一个著名的段落中——他那富有

魅力的并且是强有力的对一个“Mālunkyā-putta”的问题的处理上。这个门徒提出了我们也许会称之为“宗教问题”的问题。佛陀将人的状况比作是一个中了毒箭的人，并把这些问题比作是对毒箭的一种苛刻的和详尽的讨论——这可能一直到患者死去都是无休无止的；在佛陀看来，重要的事情不是这些问题，而是将毒箭拔出来以解脱那个人的痛苦与危险。佛陀关注的不是宗教，而是遭受着苦难的人们。（佛教《中部》“经集63”。在一些英文翻译中，见I.B. 霍纳［Horner］从巴利文中的翻译《中部》，3卷本，第2卷，尤其是99～100页，伦敦，1954—1959［“巴利经文协会”，翻译系列，第29～31号］。）

［19］例外的，也许是孔子的情形？

［20］近来最为坦率的基督徒之一，以其敏感性而觉察到“基督教”作为它应当表达之物的一种表达形式所具有的那种完全的不充分性的，又是卡尔·巴特。例如：“我们因而必须坚持，在基督宗教的真理知识的开端，存在着这样的一种认识，这种宗教也同样处在宗教是不信这一评判之下……具体说来，这种评判影响着我们信仰的整个实践：我们基督教的神与神的物的概念，我们基督教的神学，我们基督教的崇拜，我们基督教的团契与修会的形式，我们基督教的道德、诗歌与艺术，我们将基督教的生活赋予个体与社会形式的努力，我们基督教的从我们基督教事业出发的策略和战术，总之我们的基督教，在某种程度上它是‘我们的’基督教，是我们所承担的和为着近期与远期目标而调整着的人的工作，而它与其他宗教中的人的工作可以看作是处在同一层面上的。这种评判意味着，我们这整个基督教，以及它所有的一切，并不是像它们应当所是和佯
305 装所是的那个样子……我们在这里所有的就是它自己所有的方式——一种不同于其他宗教的方式，但也同样地是——不信，譬如与神圣启示的对立，因而也同样是活生生的偶像崇拜和自以为是。”（见前引书，327页。德文本，见前引书，358～359页）

［21］不论是在理论的还是社会的意义上，在追随者和局外人之间，在那些“相信”的人与那些“不相信”的人（有信仰与没信仰）之间的二分法，在某些情形中比在另外一些情形

中要分明得多——正如我们在第4章中竭力想要指出的。例如，一些印度教徒在总体上就要比基督徒更易于承认对方在他们的传统中也具有一种超验的指涉。这是极其重要的，然而基督徒可能很快就会指出印度教徒并没有看到基督徒信仰的那种“特殊的”超验指涉，即神在基督里的独有的和救赎性的行动。眼下，我们所关注的不是这些互不相同的立场是否具有有效性，而只是关注它们的确是不同的这一事实以及基督徒与局外人，甚至是印度教徒，在理解基督教会及其宇宙性的作用上是不同的这一事实。局内人的观点与局外人的观点之间的不同，在那些历史上与查拉图斯特拉的斗争二元论相关联的传统——特别是在我们当今的基督教与伊斯兰的传统（以及再现了这种对立二元论的共产主义传统）——中表现得尤为明显。不过，据我看来，这并不是最终性的。它曾经是不可避免的，但我相信它不可能一直就这样下去。展现在现代人面前的一个令人激动的前景，就是我们学会理解与欣赏在我们之外的那些宗教传统这样一种新的可能性。

[22] 参见上文，第4章，注释[2]。

[23] 为了便于简化这种论证，我们在这里说的是神。这可以适用于多种传统，例如基督教的、犹太教的、伊斯兰的和印度教的传统（用“神”这个术语来翻译“梵”，Brahman）；但并不是所有的传统，例如上座部佛教传统——对它来说“法”（“达磨”）或“涅槃”可能更为适当——以及那些单一神色彩较为淡薄的传统。我们论证的实质，不会太多地受到那种可能会有助于精确性的术语上的调整所带来的影响；甚至对于超验性因素在其社团生活中可能不那么突出的那些不太发达的传统来说，亦不会受到太大的影响。以更大的明晰性或可接受性而不是以更大的精确性来表述这一点，那就是：参与者关注的是我，一个基督徒，所说的“神”（“God”）。

[24] 我们可以随机提供两个实例，尽管他们两人都是颇有影响的学者：第一个来自近期最好的日本史：“使用‘神道’（‘Shintō’，‘众神之道’）这个词语来描述日本早期的信仰，就它意味着一种有组织的宗教而言，它是易于使人误入歧途的”——George Sansom：《1334年以前的日本史》，24～25

页，伦敦，1958。第二个是罗伯特·贝拉（Robert N.Bellah）：*Tokugawa Religion*，Glencoe，1957，其著作标题（亦注意其副标题："前工业时代日本的各种价值观"）有别于指称一个国家的一种以上的"宗教"（复数形式）的惯常做法。作者在开始他的"第 3 章"（即不带冠词的和不用复数的"日本宗教[Japanese Religion]：概览"）时明确说道，这一章的标题是刻意选择的，以期表明，至少从 17 世纪以来，"尽管在这个国家
306 有各种宗教……儒教……神道……佛教，但把日本宗教说成是一个实体还是有一定的道理的"（59 页），他准备给它们的共同因素所构成的"抽象物"（注：原文如此）一个单一的称谓。这两位作者都体现了（随处可见）这样一种趋势，即重新回到一般性地谈论"宗教"而不使用定冠词的做法，以便作为一个局外者来描述一个民族及其文化。我发现 George Sansom 应当为他著作的一小节内容命名为不带冠词的"佛教信仰"（第 218～228 页）而不是带有冠词的"佛教信仰"；这是很重要的。

[25] 除了在前文 63 页注释 [45] 中所引用的休斯(Hughes) 的例证——在他那里明确地拒绝了那些具体的名称——之外，人们在最近的文献中还可以发现许多这样的实例。其中一个实例就是：Karl Ludvig Reichelt 所著的《在中国外衣下的宗教》(Joseph Tetlie 译自挪威语，纽约与伦敦，1951)。人们也许还注意到这后一个作者曾写道，"把孔夫子的意图说成是一个宗教的创立者，没有什么比这更不着边际的了"(34 页)。

[26] 在理论的层面上，我们已经看到，在一些学者当中出现了对作为一个术语的"印度教"的含混性和不充分性的不太明确的认识（见上文，注释 [12] 及第 3 章，注释 [18]、[54]、[55]；实际上所有关于这一主题的探讨都涉及了这一点，尽管没有太多地承认它）。有关"锡克教"的情形与此相似，见上文，第 3 章，62 页，注释 [42]。在实践的层面上，我们不久将会看到近来出现的一些替换性的标题："印度人的宗教"（下文，注释 [29]）以及"锡克信徒"（"Sikhs"）而不是"锡克教"（"Sikhism"）（下文，注释 [32]）。

不过，现在应该注意到，在实际用法上所普遍存在着的这种严重的分歧了。这种歧异性的出现，并没有伴随有什么要提出（甚或是感觉到）一种方法以摆脱它的深思熟虑的尝试，也没有人来考虑这一事实所具有的意义，即几乎没有什么“印度诸宗教”（一个使用了50多年的常见的指称）的观察家会同意应该如何描述或确定它们。一项有趣的探究即是，全面详尽地调查学者们在印度处境中已发现了多少种宗教，他们是如何确定它们的界限的以及为它们确定了什么样的名称。在术语领域内缺乏一种明确性，这可以从现代美国所广泛采用的教科书中略窥一斑：约翰·诺斯（John B.Noss）：《人类的宗教》，纽约，1949，1956。注意该作者有关“早期印度教”（“Early Hinduism”）这个词组以及它与“晚期印度教”（“Later Hinduism”）之间的区别的论述（113～114页）。（他大写了这些词组中的名词和形容词，表明在他的思维中“早期印度教”与“晚期印度教”在某种意义上是一些名称而不仅仅是描述性的解释。）在他的写作中存在着某种含混性，因为他也提到了一种“体系”，对此他称之为“真正的印度教”，以区别于其“预备性的”吠陀和婆罗门时期的发展（在其章节标题中他将后者更具体化地称为“婆罗门教”［“Brahmanism”］，126页）。这看起来似乎是他采纳了这种术语分类，然而实际上他并没有这么说，他只是在具体的处理中，将“真正的印度教”等同于了他那“晚期印度教”这一概念，而将它的两种更早期的发展等同于了他的“早期印度教”的概念。在他称之为“印度诸宗教”的那一部分的“前言”中，他似乎还提到了“哲学的印度教（婆罗门教）”（112页），并把它与耆那教和佛教并列在一起。
307 另外他还罗列出了耆那教、佛教和锡克教（各章的标题：4，5～6，8）。

布凯（A.C.Bouquet）（以及其著作作为其系列丛书之一的“哈钦森万有文库”的编辑们）则用“印度教”这个术语将它们统统包含在了其中，只有佛教部分性地属于一个例外。（布凯：《印度教》，伦敦，未标日期［实际为1949］）。

这些都是大众性的著作，反映着大学生和普通大众的状况和看法。在其他人与之保持着一定距离的那些富于创造性的学

者的层面上，这种情形亦没有太大的差别。Renou 在其最近的“乔丹讲座”（《古代印度的诸宗教》，伦敦，1953——尽管在其标题中使用了“古代的”这一形容词，但其覆盖的范围一直延伸到了拉宾德拉纳特·泰戈尔和 S. 拉达克里什纳爵士）中，希望在四个标题下能包括进“印度古往今来所有的宗教表现形式”（ⅶ页）：吠陀教、印度教、耆那教和佛教（注：在上述引文中及其章节标题中）。他明确地拒绝了将这其中的第二种再划分为被称为“婆罗门教”的早期与被称为“真正的印度教”的晚期这两个阶段的提议（46 页）。而且他还偶尔地承认，比如说“Vīraśaivas 教派在某些方面更像耆那教徒而不是印度教徒”（90 页），而现行的“耆那教……表现出了重新回归（注：原文如此）印度教信仰的趋势”（注：在上述引文中）。他还附带性地指出，锡克教徒（我个人认为他们就像耆那教徒一样构成了一个独特的团体）以及其他“改革性的教派”，用法夸尔（Farquhar）的话来说……就是处在印度教的边缘，而不是在它之外（注：在上述引文中）。尽管存在着一些限制条件，但他似乎还是相当严肃地将“印度教”看作是一个可加以指认的东西：“‘吠陀’对‘印度教’的贡献……并不太大”（47 页）；“有理由设定印度教的某种形式存在于吠陀时期，甚或更早的时期。这是印度教的前史；其历史始于伟大的印度教的‘达磨’经文出现之际以及其‘史诗’和‘传承’（‘*Smrti*’）最初出现之时……这同一时期还存在着佛教与耆那教的起源”（99 页）。这就暗示着——但似乎并不是太重视地——它的一种德拉维语（Dravidian）的起源。

而另一方面，近来一位“南印度”的学者，A.P.Karmarkar，不论他特殊的重构有什么样的长处，他都合理地挑战了这一看法，即印度的宗教史肇始于“吠陀”的书面传统。他撰写了《印度的诸宗教》第一卷：“The Vrātya 或德拉维的诸系统”，印度的 Lonavla，1950。除了他将其与“湿婆教派”联系在一起的“湿婆派”（“Saivism”）这个术语之外（例如，第四部分的标题，216～251 页；他命名了部分的“湿婆派”），他并不赞成“……教”的这样的形式，并且尽管在其标题中使用了复数性的“The Vrātya 诸系统”，但他的结论却是单数性

的“The Vrātya Religion”（第六部分的标题，316～320页），等等。

Tuxen在另一部题为《印度的诸宗教》（哥本哈根，1949，作者Sten Konow & Poul Tuxen）的书中，把那纳克看作是“锡克教的创立者”（178页），但他只是在“巴克提”（Bhakti，“虔敬派运动”）这一一般性的副标题之下，简单地和附带性地提到了这一点——即指出“锡克教派只不过是松散地与巴克提宗教联系在一起的”（179页）；而就在这下面的一个句子里，我们却看到了“北部的印度宗教”这样的表述。

看来每个人都同意在印度存在着各种宗教，但学者们对于它们到底是哪一些则众说纷纭，并且往往同一个人的说法都是前后不一致的。我个人认为在可能的情况下任何学者都不会拒绝这样的论点：在这一特殊领域内的所有分类在某种程度上都是主观任意性的，是外在的概念化而不是内在固有的范畴。（进一步可参见上文，63～64页及注释［47］、［49］；第4章注释［45］，另参见下一注释的最后一段。总体上讲，研究古代中东宗教的学者与研究印度的学者相比，前者在与传统的
308 “实体性的术语”的决裂上要走得更远一些，尽管他们所研究的这两种历史情形在形式上是颇为相似的。当然，这一点对前者来说要更为容易一些，因为其中并没有卷入今日所赋予它们的那些概念性的利益或情感。）

［27］除了在第3章注释［14］、［15］、［16］中所指出的那些实例之外，人们还可以举出这个例证：G.Contenau，载Gorce & Mortier：《宗教通史》，巴黎，5卷本，第1卷，339～340页，1944—1951。在书中他抱怨了在研究古代美索不达米亚人时，所存在着的将“亚述—巴比伦”宗教作为一个整体（*d'un bloc*）来加以研究的惯常做法。他断言，根据这样的研究，人们所获得的将会是一幅从未真正存在过的东西的写照；它从来就不是一个整体，这一方面是因为历史的变迁，另一方面则是因为它之作为亚述人的与巴比伦人的一种混合物，而后者本身又是基于阿卡底亚人与在他们之前的并且也是有别于他们的苏美尔人的一种混合物。他因而提议分解这个最早的社团的宗教：“*d'établir*，*au moins*，*dans ses grandes lignes*，

comme préface à l'étude de la religion assyro-babylonienne, les principaux traits particuliers de la religion sumérienne" ——尽管他继续说道，这就其本身而言也不是一个统一体。我会把这里的"*la religion sumérienne*" ——主要是作为一个历史学家的 G.Contenau 是极为注意历史的复杂性与变易性的——翻译成不带定冠词的"苏美尔宗教"，而不是带有定冠词的"苏美尔宗教"。

同样地，在论及迟至公元 3 世纪初期的美索不达米亚人时，一位重要的学者曾写道——正如我们已经看到的（第 4 章，注释［52］）——"闪米特与伊朗宗教（Semitic and Iranian religion）相遇并混合成了一个无法融合在一起的大杂烩"。他所说的这些内容以及他说这些的方式都是十分重要的：他使用了一个类属性的单数形式——尽管也许没有经过深思熟虑，而不是具体的复数形式的"闪米特与伊朗的诸宗教（Semitic and Iranian religions）"，就颇能说明这一点。这来自 H.S.Nyberg：*Irans forntida religioner*，485 页，斯德哥尔摩/乌普萨拉，1937（德文译本，411 页）。在这本书的标题中使用了一个复数形式（"伊朗的古代诸宗教"）——这属于下文 132 页注释［33］所考察的用法范畴——这也是很有意思的。这不仅没有否定反而强化了我的整个论点：在整个人类宗教生活史中，传统上所理解的那些界限，在更为严谨的审视之下，都将走向瓦解。那已经被理解为是一个统一体的东西，在审慎的研究之下却是多种多样的；而那已经被理解为是两个或更多的统一体的东西，经过仔细的审查却又不再是可以加以区分的。关于这一点，人们也可以注意到威登格伦近来对前伊斯兰时期的伊朗宗教史的游刃有余的考察（吉奥·威登格伦：《伊朗宗教史的现状与任务》，载 *Numen*，莱登，1：16～83［1954 年］及 2：46～134［1955 年］）。他在一个发展着的复合体中辨识出了许多脉络或线索，而不是一系列特定的和独立的实体。他所使用的术语多有变化，但始终都是微妙的和不确定的。试举一例：在分析某一时期的情形时，他赞成使用"民间宗教"这一概念以区别于"国家宗教"。然而就像在 H.S.Nyberg 的标题中一样，他并不是以复数的形式而是以一个涵盖一切的单数

形式的“伊朗宗教”，来指称后者的各种“形式”（他对照了“国教”[“*Staatsreligion*”]与“伊朗宗教的其他形式”[注：原文如此]——2：128)。另一个颇能说明问题的用语是“‘*der etwas Proteusartige Zervanismus*”（1：76)。

309 人们甚至还可以进一步说，学术界实际上已经放弃了——尽管是无意识地——按照那些能被计数、命名和界限性地可加以观察的独立宗教实体，来理解或描述古代中东地区的宗教生活的尝试。

[28] 作为例证，人们可以参见下文注释[30]中所引证的 Pauw 和 Goode 以及在注释[32]中所引证的 Howells 的例子。我发现，这里所提及的最后一位作者，实际上是在以与我类似的风格表述着自己，我可以不由自主地随着他的思路进行下去：“事实上，就我的意图而言，我更愿意完全放弃‘宗教’这个术语，而自始至终地代之以‘宗教行为’这个词组；这当然显得有些笨拙”——Howells，引书同前，22～23页；而就在该书的几乎最后一段，“在试图承认宗教本身就是一个事物而不是人及其文化的一个特征之时，困难也许总是伴随而至的”（292页)。我们在前文已经引用过他这样的话，“没有宗教的原始社会还从未发现过”（上文，第2章，注释[2]）；他也许会写出上面这样的话，但他肯定不会写出“没有一种宗教”这样的话。

[29] 这是尤为常见的。其中的一个例证就是：虽然最近几代的大学生都被提供了有关“印度教”的教科书，但眼下一代的美国大学生还同时被提供了譬如说是肯尼思·摩根编辑的《印度的宗教》（纽约，1953）一书。人们也可以对照一下有关这同一主题的两个书名：L.A. 瓦德尔（L.Austine Waddell)：《西藏的佛教》，伦敦，1895及在一代人之后的查尔斯·贝尔爵士（Sir Charles Bell)：《西藏的宗教》，牛津，1931。（前者的副标题是“抑或喇嘛教，它的崇拜、象征与神话以及与印度佛教的关系”）。

[30] 一个最近出现在学术界的实例是：W.J. 古德（William J.Goode)：《原始人中的宗教》，Glencoe，1951。至于“在……中的宗教”，除了诸如《中国的宗教》（上文，第3章，

63页及本章注释[25]），人们亦可注意到当代的一本随机选取的人类学著作：B.A.鲍乌（Pauw）：*Religion in a Tswana Chiefdom*，伦敦、纽约等，1960。这部著作的开首一句话是这样的，"本书是对当今在（南非）班图（Bantu）农业社会中的宗教的一项研究，它是在更为广阔的社会结构与经济框架中来审视这一切的"；而出版者在该书护封上的开场白是，"本书是对在 Tihaping 当中的当代宗教的研究……"。当然，这本身并不能证明什么，但它却说明了某种东西；在我看来，这是一种更为广泛的趋势。在这三种情形中，每一种的用语都是"……的宗教"（"the religion of..."）；这种替换性的选择（也许是无意识地?）表明了某种程度的可以说是不那么具体化的趋势。

[31] 例如，Jean Sainte Fare Garnot：*La vie religieuse dans l'ancienne Egypte*（《古代埃及的宗教生活》），巴黎，1948（上文，第3章，注释[14]）；Flinders Petrie爵士：《古代埃及中的宗教生活》，伦敦，约1924。（在稍早一些时候，这同一位作者为有关这同一主题的，出版于"古代与现代的诸宗教"丛书系列中的一本书取名为，《古代埃及中的宗教》，伦敦，1908[书名也许是从书出版者提供的?]，但他的第一本论述这一主题的著作则是《古代埃及中的宗教与良心》，伦敦，1898。）

310 [32] 两个例子：约翰·克拉克·阿彻：《锡克教徒》，普林斯顿，1946（它带有一个副标题："与印度教徒、穆斯林、基督徒及阿赫默底亚教徒的关系。一种比较宗教学的研究"）；威廉·霍威尔斯（William Howells）：《异教徒》，纽约，1948（副标题："原始人及其诸宗教"）。同样地，我们已经看到了，阿尔方索·卡索（Alfonso Caso）的冠名以"*La religión de los aztecas*"（墨西哥，1936，1945）的著作的第1版，但它的第2版则被冠名为"*El pueblo del Sol*"，墨西哥，1954（英文本分别是：《阿兹台克人的宗教》，1937；《阿兹台克人：太阳的子民》，诺曼，1958，1959）。洛维尔·顿哈姆（Lowell Dunham）在为上述这个新版本所作的"导论"中写道，"宗教在阿兹台克的世界里触及了男女老幼每一个人的日常生活"，而"正是由于对阿兹台克人的一种深刻的知识促使阿尔方索·卡索把他

第 1 版的‘*La religión de los aztecas*’更名为新版的‘*El pueblo del Sol*’”（xv～xvi，xv 页）。而我则认为，正是由于对这些人的宗教性的一种深刻的理解，促使阿尔方索·卡索根据那些人自己对其（宗教的）名称的看法，而重新命名了他的研究著作的第 2 版。这是关于一种正在增长的但还处于无意识状态的认识——研究“宗教”其实就是研究人——的一个实例。参见下文，本章结语性的那一段。

[33] 关于最近的“基督教”的一种复数形式，见下文，本文正文中的下一段（注释 [38]）。关于复数形式的“伊朗古代诸宗教”（代替了更为传统的“伊朗的古代宗教”），见上文注释 [27] 中尼伯格的标题以及我们有关的评论。（德文译者 H.H.Schaeder，却将其翻译成了“*Die Religionen des alten Iran*”，莱比锡，1938。）关于其他的实例见上文，第 3 章，注释 [14]。

[34] 在我的第一部著作《印度的现代伊斯兰：一种社会性的分析》（拉合尔，1943，伦敦，“1946”［即 1947］）中，我明确地指出，“现代伊斯兰”可以有效地被看作是不同于较早期阶段的伊斯兰的，可以看作是一种历史的发展；而这同样的情形亦可以应用于比如说基督教的发展之中（例如，可以参见，这两个版本的 44～45、45～46 页）。一些穆斯林反对使用这个限定性的形容词，认为伊斯兰是非时间性的，因而人们不能说什么“现代的”或“古典的”伊斯兰——这由此也说明了我在前文所提出的“一种宗教”从内部与从外部的理解是不同的这样一种论点。这样一种用法并不会使任何一个外在的观察者感到困惑或表示反对——事实上穆斯林自己也已经陷入了这样一种惯常用法之中，即用“伊斯兰”这一术语来指称观察者亦能够看到的历史发展以及像“埃塞俄比亚的伊斯兰”以及诸如此类的用法（优素夫·阿赫麦德：《埃塞俄比亚的伊斯兰》，开罗，1935）。关于“早期的印度教”，参见上文，注释 [26]。而许多片面的短语已经变成规范性的了，例如“大乘佛教”（譬如，Beatrice Lane Suzuki 的一部著作的书名［伦敦，1939］，第 2 版，伦敦，1948），“日本佛教”（譬如，查尔斯·艾略特［Charles Elliot］爵士的一部著作的书名，伦敦，

1935)，等等。

然而，这个过程还在继续不断地发展着。“中国佛教”就曾经被接受为是合理的和规范性的称谓（尽管它与佛教甚至是大乘佛教的某种理想存在着断裂之处)。如今，一些更为了解实际状况的学者则开始写道，“早期中国佛教是一个自成一类的（*sui generis*）体系”（E.Zürcher:《佛教对中国的征服：佛教在中国古代早期的传布与适应》，莱登，1959)。他们然后又进一步会承认道，就连这一点也会走向瓦解消失：“就像通常的情形一样，人们也许想要将‘早期中国佛教’这个信条称作是纯粹的和简明的。但是……这个称谓，尽管有方便之处，然
311 而却是一个笼统的一般性的概括”（引文同上，2 页)；而这位作者随后又区分出了这样一种类型，对之他命名（“不是没有经过犹豫地”!）为“士大夫佛教”（“gentry Buddhism”，4 页)。(所有这一切在何处是尽头呢？——除非在下两章中我提出它应终止于：人们以及一个没有中断过的进化着的传统。）在本章稍后一些时候我将表明，重新将这些部分性的概念集合为一个完整的、简明的概念并非是一件易事。如果“大乘佛教”正当地指称着某种明确的和可理解的东西，而“上座部佛教”也是同样如此的话，那么，就像我们将看到的，人们就很难说“佛教”这个术语指称的是什么了。

有关在基督教情形中的这种部分性的用法，见下文，注释[36] ~ [38] 以及像 F.J.Foakes-Jackson 这样的标题，“非犹太人的基督教的兴起”，纽约，1927。

[35] 例如贝拉的“日本的宗教”（见上文，注释 [24])。他的“Tokugawa Religion”（出处同上）既是部分性的又是合成性的。

[36] 例如：奥托·普夫莱德（Otto Pfleiderer)：《原始基督教》，柏林，1887（它的副标题是颇为重要的：“从历史关系的角度来看其著作与教导”)。此后不久：J.H.C.W.Beyschlag:《根据〈新约〉文献对耶稣基督及早期教会的历史性描述》，2卷本，哈雷，1891—1892。在这两种情形中，英译本（后者是由 N. 布坎南翻译，爱丁堡 [1894] 1895；前者是由 W. 蒙哥马利翻译，伦敦与纽约，1906—1911）都把“原始基督教”看

作是一个复合词。这些术语直到今天还在使用。鲁道夫·布尔特曼的重要著作，*Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*，苏黎世，1949，在法语中变成了“*Le Christianisme primitif* ...”，Pierre Jundt 翻译，巴黎，1950；而在英文中则成为了“*Primitive Christianity* ...”，R.H.Fuller 翻译，伦敦与纽约，1956。

[37] 例如，约翰·迪伦伯格（John Dillenberger）、克劳德·威尔施（Claude Welch）：《新教的基督教：通过其发展所作的解释》，纽约，1954。这两位作者特别注意到了哈那克的 *Das Wesen des Christentums*——字面意义是“基督教的本质”（208页）——作为自由主义的例证，他们选择了它的英文标题作为他们自己书中一个章节的标题（“什么是基督教?”：第五章第一节，208 页以下）。而他们又以这样的标题结束了全书：“第十四章，什么是新教?”（302～326 页）；这表明他们很认真地将新教看作是具有一个本质的东西。他们竭尽全力地想要界定它（302 页以下），坚持认为它无论如何都是一个真实的和重要的东西。事实上，他们之所以撰写这部著作正是因为他们信仰基督教新教。所以在选择他们的标题作为例证之时，我们并没有选择任何无关紧要的东西。

同样的症状还表现在纽约出版人乔治·布拉兹勒（George Braziller）所出版的一套丛书当中：“现代人的伟大宗教”，理查德·加德（Richard A.Gard）编辑，1961。这套丛书包括 6 本书，它们分别是《犹太教》、《印度教》、《佛教》、《伊斯兰教》，但有关基督教的内容却不是一本书而是两本书：《基督教：天主教》（乔治·布兰德尔）和《基督教：新教》（J·莱斯利·顿斯坦）。同样地，斯图加特出版人 W. 科尔哈默尔（Kohlhammer）亦宣布要出版一大套丛书：“*Die Religionen der Menschheit*”，35 大卷外加“索引”的丛书，1961—；计划其中有 7 本将是有关各种部分性的基督教的内容。

我甚至还发现一个人写了一本有关“德国新教”的书和一本有关“美国新教”的书；但它们竟然并不是同样的书——这一事实看来也并没有使人们停下来想一想它有可能会造成什么样的后果：安德鲁·兰德尔·德鲁蒙德（Andrew Landale Drum-

mond)：《美国新教的故事》，爱丁堡与伦敦，1949；《自路德以后的德国新教》，伦敦，1951。

312 [38] Gorce & Mortier 著作（引书同前）中一个部分（第3卷，299～434页）的标题。

[39] 我不是没有意识到在穆斯林神学家中对于“*īmān*”是否有所变化的大量讨论。实际上我已经收集了大量的材料，它们最终有可能就这一主题而形成一部著作。

[40] 经常听到的一种声明。一个权威性的引证是艾弥尔·布龙纳：“这种基督教信仰，由耶稣基督所启示的对神的信仰，不是‘世界诸宗教当中的一种’”（引书同前，注释[7]；258页）。（原文读作：“*Der christliche Glaube*，*der Glaube an den in Jesus Christus geoffenbarten Gott*，*ist nicht* ‘*eine der Religionen der Erde*’”——见前引书，德文本，284页。人们可以注意到，在英文翻译中，出于习惯而在“基督教信仰”之前加上了一个定冠词，出于对语义的尊重而在“对神的信仰”之中省略了一个定冠词；我则更愿意在这两种情形中都省略掉定冠词，而读作“基督教信仰……不是世界诸宗教之一”——这是颇有道理的。事实上，通过这样的翻译，它几乎就不再是具有争议性的了。）值得注意的是，“世界诸宗教”这一短语在首次被引进欧洲之时，与之构成对照的并不是“基督宗教”而是基督教的“信仰”：在 Stamler 写于1508年的著作的副标题中（见前文，第2章，注释[132]，注释[134]及其他注释当中），在随后的也许在一直到今日的大多数著作中，都有意识或无意识地保持着这种对照或对立。这甚至对于自由派著述者来说也是如此：A.C. 布凯：《基督教信仰与非基督教的诸宗教》，伦敦，1958；它实际上成为了其他著作的基准。一些实例：亨德里克·克莱默（Hendrik Kraemer)：《宗教与基督教信仰》，伦敦，1956；沃尔特·弗莱伊塔格（Walter Freytag)：《福音与诸宗教：一种圣经的探究》，伦敦，1957。（关于这最后一本书，英文翻译者已经将其弱化了。其德文原文有所不同：“*Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort*”，乌珀塔尔—巴门，1956。这个“难解之谜”[“*Rätsel*”]就是来源于“基督教是诸宗教之一这个事实”[14页]。其第1章的

标题也承认了这一点："诸宗教中的一种宗教"；然而其绪言性的那一部分的标题却是，"诸宗教对我们的信仰的挑战"［11页］。）

艾弥尔·布龙纳，随后在上文所引用的同一段书中还说道，"它［基督教信仰］不能承认它的信仰是'宗教'这个'属'下的一个'种'，如果它这么做的话，那也只是在它将自己看作是真正的宗教以对立于其他虚假的诸宗教的意义上而言的"；在注释中他还进一步说道，"这是宗教改革运动的观念。因而茨温利将他的主要著作冠名以'*De vera religione*'（'论真正的宗教'）；因而路德将基督教信仰说成是'*vera et unica religio*'（'真正与惟一的宗教；''W.A.'，25，287）；这也是加尔文在其'*Institutio Christianae religionis*'中的意义之所在"。我在这里不揣冒昧地想要质疑一下奥利弗·怀恩女士（Miss Olive Wyon）那通常都是受人钦佩的英文翻译的准确性，以弄清这一切是否就是这个样子的，即布龙纳其实并不意味着：基督教信仰不是世界诸宗教中的一种，基督教信仰"将它自己看作是真正的宗教"以及"路德把基督教信仰说成是'*vera et unica religio*'"。面对布龙纳德文的原意，这两种可能的理解都是同样存在的，在德文中这种区别在语言上还未完成；但就他自己在这里的论述而言，在我看来，所需要的是一种不那么具体化的翻译；至于茨温利、路德和加尔文的词语用法也同样如此——我怀疑布龙纳误解了他们的词语用法。这也许是在说，在脚注中德语冠词与拉丁语名词在一起的使用，使得某些误解的责任从翻译者怀恩女士的肩上又返回到了原著者布龙纳那里。

313 ［41］125页。

［42］见前引书，264页（英译本）。

［43］而尤其是，对那种宗教生活具有核心意义的特定超验者的卷入。穆斯林的情形与基督徒相比是不易把握的，因为就对于神的崇拜而言，穆斯林可能在某种意义上会把基督徒、犹太人以及其他"*ahl al-kitāb*"（"有经人"）看作是与他们自己相同的"宗教"的那误入歧途的成员，所以在这一点上讲，他们之看待基督教信仰并不完全是从局外者的角度来进行的；

也正因为这一点，他们在历史上之敬重基督徒的信仰要甚于基督徒之敬重他们的信仰。不过，对于基督徒对基督的崇拜以及三位一体的教义，他们绝对是站在局外者的角度来看待的，并采取了断然的否定态度。

[44] 这首赞美诗是《来自格陵兰的冰山上》，由雷吉纳尔德·赫伯主教（Bishop Reginald Heber，1783—1826；顺便一提的是，他还写下了像《圣哉，圣哉，圣哉》这样重要的赞美诗）于1819年创作而成。这首赞美诗的第二节出现在了《循道宗谱曲赞美诗集》（伦敦，“循道宗大会办事处”，1904，第770首）中，其内容是这样的：

纵使是熏香的和风
　　吹化了锡兰岛，
纵使是每一个景象都令人愉悦，
　　也惟有人是邪恶的；
丰盛的仁慈徒然无益
　　神的恩赐遭到了背弃，
异教徒处在蒙昧中
　　面对着树木和石头俯首鞠躬。

在一个时期内，这种赞美诗在英语世界的新教教会内获得了广泛的采纳。不过，到后来，教会内的情感改变了。某种后来的版本被附加到了这首赞美诗的第四行诗文之上而成为了“惟有罪是可憎的”。然而注意到下面这一点更是饶有趣味的：这整节诗，在这首赞美诗被收入《加拿大教会联合会赞美诗集》（经“总会”授权；多伦多，1930年以及其后）时被省略掉了，在这本“赞诗集”中其他三节内容构成了第256首。而在《通用赞美诗集（1938年修订版），作为加拿大英国国教会的赞美诗集》（由主教会议委员会编纂，多伦多，伦敦，未标日期［1939?］）中也同样被省略掉了，在其中其他三节内容构成了第275首。人们可以回想到，在写作这首赞美诗之时，西方世界第一本有关“佛教”的著作还尚未出版（见上文，第3章，注释［37］）。而在当时流行的《大不列颠百科全书》（注：见前引书）版本中也没有任何有关这一主题内容的信息。

[45] 我使用的版本是，W.D. 罗斯（Ross），“ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ANAΛΨTIKA"——《亚里士多德的分析前篇与后篇：带有导言和评注的修订本》，牛津，1949，“92b 5ff”。除了上面这一具体性的论述，还可参见他的一般性的论述“Book Ⅱ”，尤其是第 7 章。

[46] 我不揣冒昧地用“独角兽”（“unicorn”）这个术语——它只是到现时代才被认为是不存在的，代替了亚里士多德是“鹿角羊”（“goat-stag”）这个词语。

314 [47]“印度教的本质”这一短语，近来被 Swami Nikhilananda 用作 1946 年于纽约出版的一本书的书名。“印度教的……性质”也是 D. S. Sarma在“Morgan”那一卷书（1953，见前引书，注释 [29]）的一个部分的标题（“印度教的性质与历史”是第一章的标题，3～47 页；其中后 20 页是“印度教的历史”[27 页]，而前面的部分则是对印度教的“实质”[3 页] 是什么的考察）。这两本书都是高度西方化的印度人用英语为西方读者所写的著作；它们说明了近来西方思维模式对非西方人思维的影响，也说明了这些概念对局外者、对这些著述所面向的读者的相关性。但在内容上，它们并没有阻止我认为这些概念是不合理的。如果人们考虑一下商羯罗（Sankara，约 788—820）的规模宏大的理智性的体系，或者对之持有异议的罗摩奴阇（Rāmānuja，1017—1127）的体系，人们就会承认，所有这些体系想要描述（殊难界定）的都是这个宇宙而不是印度教。一个历史学家会把上述四者（连同那不那么理智性的、不那么重要的）全都看作是一个完整的印度教传统之内的组分，而不会将其看作是它的替代者，甚或是它的一些纲要。由于前文已经有了充分的探讨，所以我们在此忽略了一个人对自己的信仰的任何理智化所具有的那种不充分性的问题。

[48] 关于这一点，人们可以查阅哈罗德·布希曼（Harold Buschman）：《对最近有关宗教起源与本质理论的一种批评性的概述》，1932 年提交给芝加哥大学的一篇博士论文（见保存的缩微胶片）。

[49] 例如他所坚持的与此相关的一点：在发展或成长着的事物中，他们的本质（“φυσις”）只有在其最终的发展中才能为人获知。

[50] 它仍然见之于今日，这也许是更为含蓄地设定的抑或是悄悄地顺带性地提出的，而不是什么大张旗鼓地加以论证的；然而它却为一些严肃的著述者所采纳。近来碰巧手头就有这样的两个实例："如果我们知道宗教是什么，我们肯定也能在世界上那些伟大的宗教之间发现某种共同的东西"——R.C. 泽纳 (Zaehner)：《在各个时代：诸宗教比较论文集》，15 页，伦敦，1958；同样地，还有下述著作"第一章，导论，第一节，什么是宗教?"中的开首一句："表现在一切宗教中的共同因素是什么?"——J.H. 班德利 (Badley)：《形式与精神：对宗教的一种研究》，15 页，伦敦，1951 (虽然这后一位作者很快又改口将这共同因素的来源由"一切宗教"改成了"一切宗教徒"："抑或，换一种方式来说，那赋予了一种特定的生活态度以其宗教特征的东西是什么?"——出处同上)。

[51] 倘若要不是本章已经很长了的话，我们也许应该考虑一下马克斯·韦伯 (Max Weber) 所提出的方案，它旨在处理这样的困难，即历史难以企及本质，亦即"理想类型"的概念问题。对于这一类便于观察者研究现实的理智性的假设，赞同的意见已经有很多。但同样地，反对的意见也有很多，特别是当这种探究涉及宗教问题的时候："基督教"、"犹太教"、"伊斯兰教"或诸如此类的概念——一种明显的具有其目的的人的产物、一种审慎的权宜之计，与正在被理智化的生活的一
315 种不可控制的特征是相互冲突的。在其他的事物中，设想一种形式以便于理智性地处理一种内在地不具有形式性的现实，这毫无疑问地是有所助益的。对于那种想像性的形式来说，实在也许可以被看作是一种近似物。但是，在宗教事物中，如果按照在某个人的头脑里出于方便实用的考虑而设想出来的概念来对待它们——尽管是渐进性地 (asympotically)，那么那正在发生的东西就会受到扭曲。我已经指出，当概念化的过程向相反的方向推进的时候，就完全会成为误导性的。没有什么基督徒愿意保留一个由人的意识所虚构出来的"基督教"的观念。

第六章 累积的传统

一

154 宗教信仰者生活在这个世界里。他受制于它的种种压迫，受限于它的种种不完善之处，也为总是变易不居的这种或那种不同的时空处境所左右；而且他也是可以被观察得到的。与此同时，由于他的信仰或者说通过他的信仰，他是或者声称是与超越于这个世界之外的另一个世界保持着某种联系的。这种身份的二重性，一些人可能会认为是高尚伟大的，一些人可能会认为正是人的生活的意义之所在，是它特有的本质、它的悲剧与它的荣耀的核心之所在。另外一些人则可能会将这种声称或主张斥为虚假不实的，尽管它并不是了无趣味的。无论它是什么，这种二重性不仅对信仰者自己、对信仰的表达者（不论是神学家

还是艺术家)、对哲学家构成了问题。而且，正如我们看到的，它同样也对宗教史的探究者构成了问题。我的看法是，我们也许可以用一种有别于传统习惯的方式来更为有效地处理这后一类的问题；采用这样一种方式，可以使我们以一种更真实的观点而不是以一种预先的成见，来理解这些更具终极性的问题。

我们说到宗教徒的生活似乎是属于两个世界之中的：有限
155 的、可观察的和变化着的现实之尘世王国与超越它之上的另一个王国。那种超验领域的性质是什么以及它与这个尘世领域的关系是什么，委婉地讲，这些都是不存在什么定论的问题。那超验者究竟是人的想像力在作祟，是潜意识神经症的臆想，是语言失误的无意义的喋喋不休，还是特殊经济处境的意识形态性的上层建筑；抑或，它究竟是一个真实的世界，是比我们现下的世界更真实的世界，还是我们现下的世界被更真实地认知了；以及，它究竟是否是真实的，是否是人格性的、耶稣式样的、理性的、无形的、道德的、惩罚性的、不可知的——所有这一切问题，人们都会采取因人而异、莫衷一是的看法。显而易见地，如果对人的宗教史的研究最终要像令人信服的学术探究一样取得进展，那么它就不应该在这些问题上等待或预设什么一致性的答案。事实上，答案的歧异多样性正是人们试图理解的这个事物的一个组成部分。因此，人们在实现这一任务的概念框架中必须要为这种多样性留下一定的空间。

另一方面，人们正在以一种越来越少地具有歧异性的方式而越来越多地认识到这尘世世界的本质。这同样的情形亦可见之于人自己的生活的那尘世性的一面。人们在信仰的内容上或者在其有效性上可能是互不相同的，但就其千百年间极其丰富的、多彩多姿的多样性而言，在原则上则并没有为那种歧异性留下多少空间。就学术探究而言，人的历史特别是人的宗教史的那无法观察到的一部分，应当承认并且事实上也必须要承认仍是一个悬而未决的问题。[1]而人的历史包括人的宗教史的那可观察到的一部分，则由于这种学术探究而可以接受人们公开的考察了。

从宗教生活的这种矛盾特性中，我们的困难也就不可避免地产生了。所以，我们所需要的也就是一种能够全面体现这种

矛盾性的设计或方案。这样的一种设计或方案事实上是很容易拿出来的。它看上去可能是令人难以置信的简单，并在乍看之下还有一点儿躲躲闪闪，尽管这实际上是它的功效的一个组成部分。因为作为学者——我们也只能是作为学者，我们不必也
156 不需以“解决”超验者与世界之间的关系问题来作为我们的出发点。将这一问题暂时搁置起来既是可行的亦是大有裨益的。我们的学术与理智技能还不足以使我们攀越那顶峰高耸在云端之上的山峰。但即便是在地面上，如果我所辨识出的这条途径没有欺骗我的话，我们也还是可以悄悄地迂回包抄它，并在我们的任务上取得进展。

这是因为，无论我们这两个领域之间的关系在形而上学上或在神学上会是什么，就历史学家所关注的而言，这中间的联系环节都是一清二楚的。这就是人。

那一般地被称为宗教的东西的历史以及那每一种宗教的历史，都是人在一种可观察的、现实的与进化着的处境中以及在某种不可为历史学术探究所直接观察得到的事物中，卷入或参与的历史。

我们认为，如果历史记述忽略了这两个方面中的任何一个方面，那么它就是在歪曲它所描述的事物；而如果这种历史记述试图将这两个方面合并在一起，那么它就注定会谬误百出。我的建议其实是相当简单的：我们在保留这两者的同时，应在理智分析中将它们区分开来。

更历史性地说来，以往对人的宗教生活的研究，就它的宗教概念要么忽略了其研究对象中尘世的一面要么忽略了其研究对象中超验的一面而言，这种研究是不充分的；就它的宗教概念试图同时包含这两个领域而言，这种研究则是混乱不清的。我怀疑，如果不以“宗教”或“诸宗教”这一概念来描述这两个领域，这些研究在未来是否就不能取得更加令人满意的进展；在此我们决定使用两个独立的概念来进行我们的研究。

我打算将它们分别称为“累积的传统”和“信仰”。两者之间的联结点则是活生生的人。

所谓“信仰”，我指的是个人的信仰。在下一章我将详尽地阐明这一点。眼下我们可以认为它代表着一个特定的人的一

种内在的宗教经验或卷入；代表着超验者对这个人的影响或作用——推定的或真实的。所谓“累积的传统”，我指的是这样一种公开的与客观的素材之聚集体——它构成了所要探讨的那一社团以往宗教生活的（可以说是）历史性的积淀：寺庙、
157 《圣经》、神学体系、舞蹈模式、律法与其他社会体制、习俗惯例、道德法典、神话等；指的是任何能够从一个人、一代人传递给另一个人、另一代人的东西以及任何能够为历史学家所观察得到的东西。

在我看来，通过使用这两个概念，人们就可以理解和描述在人类宗教生活中所发生的任何事物——不论是发生在一个人自己的宗教社团之内的事情（这是重要的一点），还是发生在其他人的宗教社团之内的事情（这也是重要的一点）。同样地，就我所能看到的而言，这些概念也能够同等地为怀疑论者或信仰者、穆斯林或佛教徒、圣公会信徒或贵格会信徒、弗洛伊德主义者或马克思主义者或（伊斯兰）苏非派信徒所使用。

这些都是相当概括或笼统性的判断。假如人们不记得我并没有佯称自己已经解决了这些重大的问题——这些问题甚至超出了那强过于我的人的聪明才智，它们看起来就有些自负的意味。其实我只是想要提出一种方法，而这种方法则可以使人谦虚谨慎地来探究这些一直困扰着人们但又没有什么解决方法的问题。[2]

二

要阐明这个论题，让我们来看看那被称之为印度教的事物。

在印度人中间，那累积的传统并非是始于某一个特定的时间或地点。当我们最初意识到它的时候，它就已经是多样性的了。为了说明起见，让我们任意地以考察一个人而开始：这个人，不论他是谁，他创作了如今已是众所周知的《梨俱吠陀》“第十卷”中的“创造赞歌”。[3]这个创作了它的现有形式的特

定的人，并不是我的推定某个人的确曾对这首赞诗作出了重要的贡献这一论证的一个必要的假设。

那么现在，这个我们对他几乎是一无所知而只能推测一二的人，出生在了一个特定的历史处境之中，这个特定的历史处境包括有直至那个时候为止的累积的印度人的宗教传统，或者
158 至少是它的存在于他的意识范围之内的某个分支。这个传统对他来说既不同于那属于更为南部地区的形式，亦有别于它后来所变成的形式。我在此所要强调的是，这后一种不同的基本之处，就在于这个传统在他那个时候还没有包括进它自此以后所包括进的那种东西，即这首特定的赞诗。几乎可以肯定的是，这个传统确实包括进了许多其他的如今被收集在《梨俱吠陀》中的赞诗；而这对于理解他创作了这首新诗这一“历史与宗教”事件来说，是一个显而易见的重要的事实。了解其中究竟包括进了多少本地的（前雅利安人的）“累积的传统”，将会是饶有意味的。他除了梵语之外还懂得其他的语言吗？抑或他同任何懂得其他语言的人交谈过吗？[4]——诸如此类；这里存在着许许多多的问题。

这些问题不需要得到回答，或者也是不可回答的。我所希望表明的是，他以仪式与礼仪、规范、观念、群体压力、家庭影响、词汇用语、社会体制以及那不属于一种宗教传统之物的形式，而接受了那些外在于他自己的东西，而且他也通过为那种传统增添了某种东西而改变了那种传统。他为那种传统所添加的东西，则来自于外在的传统与他自己的某种个人的特性——对此我们可以愉悦地任凭其留在悬而未决的状态——之间在其人格深处的交互作用。正统的印度教信徒可能会相信是他“聆听”到了它；基督徒可能会相信是“逻各斯”或魔鬼在起作用；而文学批评家则可能会把他们运用于诗歌创作的一般解释运用于它。但不论人们怎样解释“它是如何发生的”，一个事实就是——相信人们都会同意这一点，在这个人的人格之内发生了某种无法观察得到的东西，而其外部的结果则是形成了一首新的赞诗。其信仰的这种产物因而也就添加到了这个累积的传统之上，而这个传统由此也就不再完全是它先前所是的那个样子了。

假如没有直至那个时期所形成的那一“累积的传统”的特定形式，这个人的信仰也就不会成为它所成为的那种东西。然而它却并不仅仅就是那个先前的传统的产物；假如这位诗人在孩提时代偶然地因疟疾而夭折，那么可能就没有人会认为还仍旧会出现具有那种形式的那首赞诗。因而，印度人“累积的传
159 统”之后来的形式，包括这首赞诗在内，并不仅仅就是它的不包括这首赞诗在内的先期历史的连续物或外推物（extrapolation)。相反，它随后的历史则是它先前的存在的延伸和丰富——由于这个人的信仰和行为的介入而“改变”了它。

成千百万倍地增加这类事件，我认为，人们就会得到印度人宗教传统的发展状况。它是这个世界的一部分；它是人的行为的产物；它是多样性的、不固定的、增长着的、变化着的和累积着的。它以物质的形式具体化了以前各代人的信仰，同时随着一代代人的不断发展，它又为下一代人的信仰确定了发生的处境。但是它既没有包含着也没有完全决定着后来的信仰。无疑地，它限制调节着后来的信仰。然而每一个人的信仰都是他自己的，都部分地是自由的，都部分地是其人格深处在传统所面临着的所有其他世俗情形（内在与外在的）与超验者之间的一种交互作用的结果。一个人的信仰就是他的传统对他所意味着的东西。然而更进一步地讲，它也是这个宇宙按照那种传统对他所意味着的东西。

选择了这首赞诗的作者，人们也许会觉得我是令人反感地选择了一个天才人物。但对于累积的传统来说，一些人肯定会比另一些人更为重要；所以如果只是按照那些在其发展进程中明显地改进、分化和丰富（或贬损?）了这一传统的人和运动来思考它的历史，即使是过分简单化了印度人的宗教性的丰富多彩程度也是情有可原的。几乎就是可以这么说的，但并不完全如此。这种传统在为下面那些人的创造行为改变以前，就一直是它所是的样子：譬如那些写下了《奥义书》和《薄伽梵歌》的人，建立了庙宇并引进了宗教舞蹈的人，制订了规则并完善了仪式的人，同佛教崇拜者进行了斗争并回应了伊斯兰挑战的人，发起并传播了虔诚派运动（Bhakti movement）的人，引入了西方并反抗了西方的人，进行了改革、复兴与重新思考

的人，等等。几乎就是可以这么说的，但并不完全如此。那“伟大的创造性的领袖”就是伟大的、具有创造性的和富有领导性的。他们引导着这累积的传统达到了新的积累；倘若没有
160 他们，印度人生活的那气象万千、丰富多彩的景观也就不会是它今日所是的这个样子。然而那位名不见经传的、普普通通的印度人也不会在这个故事中被忽略掉。在总体上，他的作用也同样是具有决定性的。其实，他的作用最终在原则上与上述那些人并没有什么不同之处。

像商羯罗（Sankara，约 788—820）或罗摩奴阇（Ramanuja，约 1017—1127）这样的人，一方面，受到了一个承继而来的“累积的传统”的激励和制约，另一方面，也受到了他自己的对这个传统之意义的理解以及对一种超越真理的领悟的鼓舞；因而他意识领悟到了某种新的东西，并向随后继续发展着的这种传统传递了一种有关这种私人性的洞见或领悟的客观的、公开的表现或表述形式。也几乎是以同样的方式，当然是在一个极其微小的层面上，某位身处遥远的村庄里的母亲，接受了在她那个时候在印度偏远一隅所能够获得的这个累积的传统的某些只鳞片爪，内在化了它以便理解她能够理解或愿意理解的有关它的意义，并把这些外在的形式转化为了一种个人性的信仰——不论是微不足道的还是玄妙深奥的；然后她又依次将它传递了她的儿子，并在一种外在的意义上——也许只是微乎其微、不足挂齿的——修正了它，然而也个人化了它。如果它对她内在的世界毫无意义，那么历史学家就可以断定下一代人甚至也会以不同的方式来处理它的外在形式。在人类宗教史上，接受性的追随者所具有的保存性的信仰，与开创性的领袖所具有的创造性的信仰，是同样重要的。

正是由于一个累积的传统所具有的那些材料构成了每一代人的超验信仰的基础，它们才存留了下来。一个传统所具有的客观资料是存在于这个世界之中的并且也是可以为历史学家所观察得到的；而它们之所以能够继续存在下去并继续成为可观察性的，则是因为对于利用它们的那些男女来说，它们构成了他们观看那超验世界的窗口。

任何熟悉普通印度人的虔敬感的人都会理解这一现象：无

论杰出的人物在确立这一传统的具体事物中发挥了什么样的作用，一旦他们提出了那些事物，那些事物就被赋予了整个社团，而它们随后的历史也就掌握在这个整体的手里了。

而且，尽管属于创造性进展的那类变化，也许在很大程度上是出自那些杰出的个人之手（尽管连这一点也是具有争议性的[5]），但从历史上看具有同等重要性的还有另外一种类型的
161 变化，这种变化更多的是由那极其普通的人们的行为——通常是许多人的共同行为——所带来的。这就是由忽视、衰落和倒退所带来的那种变化。正如可以给一个累积的传统附加上一些因素一样，也同样可以抛弃掉一些因素；惯例消失了，仪式放弃了，庙宇荒芜了。高尚的真知灼见退化了，热情洋溢的自发性逐渐体制化了，新颖独创的东西变成了司空见惯的传统。社团不仅能够保存其领袖们的洞见，而且也能够误解它们或丧失它们。

很明显地，我的分析与实证主义的、自然主义的，或者任何想要把“宗教”“简约”为某种低于其崇拜者所看到的东西的那类观点有着根本的不同。我们所说的这种累积的传统完全位于这个尘世的世界之内，对历史的观察来说也是完全开放性的。然而这并不等于说，一种宗教的整个历史和本质都位于这个领域之内，以至于可以将一种宗教等同于它那尘世性的、可观察性的经历。根据这里所提出的观点，人们可以认为这种尘世性的传统，只有当它们在每一代人中被每一位参与者的信仰都加以更新的情形下才会持续存在下去；而这种信仰，由于其是个人性的，而并非囿于那属于历史范围之内的东西之列。这种累积的传统完全是历史性的；但历史并不是一个封闭的体系，因为这里面存在着人的动因，而人的精神在某种意义上是对超验者开放着的。[6]

三

如果我们看看伊斯兰或基督教的传统，所有这一切的重要

意义就会变得更加明显。这种分析看来完全适合于较为无定形的印度人的情形，因而看起来也就不那么新颖独到或具有启发性；它与印度人对他们自己的传统的解释并无什么根本的不同之处。印度人并没有使用“印度教”这样一个概念，而且在总体上他们也很乐于承认他们的传统是变化着的、多样化的，并在形式上是一个人性的建构物。

而在伊斯兰的案例中，情况就变得颇为棘手。在这里，就像对基督徒一样，历史中的一个事件就是这种信仰之内容的一
162 个组成部分。这就是说，按照一个人自己的忠诚信念，人的信仰不仅在于与超验者的一种直接的关系，而且也在于对尘世性事物的一种概念化。在他看来，一个印度人凭借其宗教传承的那些材料，能够看穿这个现象的世界而达到一种超越于其上的宁静的、不受纷扰的真理；而穆斯林所能够看到的那种真理则包括有某种历史学家也能够看到和研究的东西，因为在他看来神已经在历史中行动过了，而历史则是一个偶然性和具体性的领域。根据穆斯林的观点，时间与永恒的接触或关联不仅出现在了信仰者的身上（他在顺从与信仰中被导向了神），而且也出现在了《古兰经》的经文中；而这一著作也可以为局外的历史学家所利用，事实上，他们已经对它作出了细致的研究。非信仰者，并不关心穆斯林所持的这部“圣经”来源于神的信念，而只是在这尘世中寻求它的起源，并在那里即在各种各样的历史背景线索中和穆罕默德的心理中发现了它的起源。类似地，基督徒们不仅在其个人的经验中认识了一个超验性的基督，而且亦将耶稣在尘世中的历史形象也看作是神圣性的；而世俗的历史学家也能够看到和研究这个尘世性的人物，但却没有领悟到什么超验的意蕴。

这种宗教情形确实是不易处理的。但它却主要是为作为信仰者的穆斯林或基督徒提出了一个问题，这是一个具有神学尖锐性甚至是具有诸多潜在的烦恼痛苦的问题。[7]我现下的分析绝不是要在这里制造这种困难。相反，我认为，这种分析澄清了它，并有可能提供了一些术语以使信仰者和非参与性的观察者双方都能够更加充分地来处理它，并使这双方之间能够更好地来讨论它。如今，具有这种历史定向之信仰的信仰者，已不

可能再通过低估其世俗方面那十足的历史特征来解决其内在的矛盾了。我的表述形式，彰明和意识到了那倘不如此就有可能被掩盖或混淆的东西，但它也只不过是勇敢地面对着和诚实地记录了这些事实而已。如果它不能有助于信仰者理解他参与其中的东西，如果它不能有助于观察者理解他所面对着的东西，那么它就算是失败了。

163 这个问题对这双方来说都是真实的、严肃的。例如，对当今的许多穆斯林信仰者来说，如果他们把伊斯兰看作是一个宗教体系，那么这种伊斯兰就是一种超验的真理，是稳定的，是免于世事沧桑与偶然性之影响的，而且它还包含有一种律法（*sharī'ah*，“沙里亚”，即伊斯兰教法）在内。一些人正在讨论这种被认定是永恒不变的律法是否是或者说如何是与那明显变化着的处境联系在一起的。这个问题与下面这一事实相比还算是微不足道的：在现代研究的基础上，历史学家如今已能够指出曾存在过这样的一个时期，在这个时期内“伊斯兰”并不包括这种律法在内。由此我想指出的是，作为一个进化着的历史现象的这种伊斯兰的“累积的传统”，可以认为是从这一点发展而来的，在那一点上，它是由不包括作为一种详尽复杂的法律体系的“沙里亚”在内的几种现象所构成的；而在这种发展的后来的某一点上，这种体系则是由（历史学家必定会这么认为）一些其人名可加以查实、其工作可加以研究的人所建构的。倘若不承认那极其重要的教法思想家沙斐仪（al-Shafiʿi，767—820）所由以成长起来的环境，在宗教上是多么有别于那后来被称之为伊斯兰的东西，那么对于一个研究者来说就是一种想像力方面的失败，而对于一个信仰者来说就是一种知识信息或者诚实性方面的失败。对于从那个时候起，任何使用“伊斯兰”这一术语来指称一种宗教体系的人来说，他都会不可避免地用它来指称一种由沙斐仪所具体化的那些观念被注入了其历史发展脉流之中的伊斯兰；这种伊斯兰不仅是由于沙斐仪的行为而且也是由于他同时代的人和后继者的行为，而出现了种种富有成效的结果、反应与体制上的精致复杂化，而这样的一种伊斯兰又是沙斐仪本人所不知晓的。

假如沙斐仪没有出生过，假如某位其工作不可思议地类似

于沙斐仪的工作的人没有出生过[或者，假如伊本·西那（Ibn Sina，980—1037）的——符合希腊哲学传统的观念与原则的——建构一种对生活的伊斯兰解释的尝试，没有被安萨里（al-Ghazzali，1058—1111）的对他自己那颇不相同的信仰的非凡的解说与阐释所驳倒——抑或我们可以说，没有被安萨里给予了其以非凡解说的那一般的潮流所驳倒；或者假如说，伊斯兰历史上的其他事情没有像它们实际所发生的那样发生过]，
164 那么，历史学家必然会断定，今日所存在着的伊斯兰综合体就可能会是一种不同的样子。但穆斯林出于其信仰也许会毫不犹豫地反驳说，神不会允许一个沙斐仪或安萨里或任何其他的现有伊斯兰之认可形式的创立者不存在；神会看顾着这个社团的宗教解释沿着正确的方向而向前发展。[8]这样的一种信念是无可否认的，但它与我们眼下的论证却是无关的（它是人的信仰的一部分，因而也是属于我们第二个论题下的内容）。无论出于何种原因，一个不容反驳的和极其重要的事实就是，伊斯兰的传统已经“变成了”（人们不能过分地强调这个词语）它已经可观察到的那个样子；它经由那能够被加以研究的缓慢的、复杂的历史过程，并通过人类的行为——其特定的与人性的作用在那种生成的累积过程中是能够被加以考察的，而变成了那个样子。

现代穆斯林所承继的，同时也是观察者所看到的，这种伊斯兰的传统，是穆斯林的制作品。他们建构它的过程是尘世性的。而穆斯林信仰能够在其中辨识出的任何神圣的模式，则是神通过人的中介者的作用而置于其中的。[9]

四

所以，一种宗教传统的发展不仅仅是在偶然性的领域内进行的，它也是在一个不但是可能的而且也是内在固有和不可避免的变化的领域内进行的。例如，就算是在伊斯兰教法学派得以存在（人们可以强调“存在”这个词语）以后，一种在其最

初的和最简单的表述形式之中所认知的活生生的教法，与一种纯粹是使用性的并在千百年间被附加了数不胜数的修订形式和保持了精致详尽的注释评解的教法之间，即使是在宗教上也存在着实质性的不同。这一事实并不会由于设想这后一类建构物
165 是一直存在于那里的，是等待着被发掘出来的而被回避掉。也许在形而上学的意义上存在着某种——几近于无——只能为某一学派的穆斯林所能断定的选择，但它们并不是历史性地存在于那里的，而历史学家的任务就是要表明这一点。

所以，不仅是历史存在的这一性质是重要的——即使是在宗教上，而且它纯粹的事实本身也同样是重要的。已存在了一个很长的时期本身与没有存在一个很长的时期是不同的。这也同样适合于一种机构。成为一个新的社团中的一员与成为一个有着 14 个世纪（或者 20 个世纪）历史的社团中的一员亦是极其不同的。就“成为一个穆斯林”也就意味着参与到了穆斯林社团的尘世性的存在之中，也就拥有了这个社团所形成的种种机构、文献与观念、解释与传统等这一范围内而言——而这无疑也是成为一个穆斯林的意义的一部分——在伊斯兰发展到第 14 个世纪的今天“成为一个穆斯林”与在其发展的第 1 个或第 6 个世纪之成为一个穆斯林，在某种程度上意味着的是不同的事情——而这又远不止于这些世纪之间本身的那种不同。一种相应的真理亦适用于“成为一个基督徒”的那种意义。即使是生活没有改变，这也同样是如此。[10] 这一事实在实践上是十分明显的，但在理论上也必须要为它留下一定的空间。

我们所提出的理论认为：沙斐仪，就像在伊斯兰历史上其他一切或大或小的新发明的创立者一样[11]，是一个属于特定的时间与地点之中的人，是一个有着特定的性情与人格的人；他发现自己处身于这样的一个环境之中：它包括着那总在变化着的伊斯兰的累积的传统的一个特定部分。在他的精神中，那种环境与那种传统所引介给他的那种超验者之间的交互作用，使得他能够提出这种由此也导致了这一传统获得了改进的那种新发明。

所以，一个宗教传统也就是那些参与其中的人在持续不断地建构中的历史性的建构物。它们亦与那些没有参与其中的人

处在交互的作用之中，而这也可能是极为重要的。它们同样也
166 与那包括地震或现代医学、月光下的湖泊或暴虐的政府在内的整个环境处在交互的作用之中，而这也能够被证明为是密切关联着的。

五

所有这一切都是如此，这一点对于自外向内观看的局外者来说更是一目了然。我相信，每一位有着深入了解的观察者都将看到，这样的分析亦可应用于佛教传统的发展当中以及印度人的、伊斯兰的、犹太人的、神道教的与古巴比伦人的传统的发展当中；并且，尽管我们对于那些无文字的（“原始的”）社团的情形不太了解，但推测起来某种类似于此的东西亦可应用于他们的历史之中。

尽管有点儿不那么明显，但这一点对于参与者来说也同样是正确的。我们这些基督徒，尤其是那些从小到大一直认为存在着某种被称之为“基督教”的东西的人，也许并不习惯于按照这些术语来思考基督教的历史；但如果坚持的话，他们却无法否认这种观察的有效性；而且如果诚实的话，他们很可能也不希望这么做。我们是属于一个已经变得极其丰富和多样性的公开的传统中的参与者，因为在它累积性的发展的一个接一个的阶段里，每个人都贡献出了他自己的那份力量，从而使它变成了现在的这个样子。后来的记忆已很难回溯到这个社团历史中的这样一些时期，即在《新约》被附加到《旧约》之上从而使它成为了基督教的《圣经》之前的那个时期，或者在那些神学争论锤炼出那些信经信条之前的那个时期。那有着它的结构性的秩序、它的广泛的权利与责任的网络、它的一种完整的社会生活的全面性视阈、它的艺术与音乐、它的声望与威严的中世纪的教会，与在距此若干世纪以前，在伟大的罗马城的一个角落里，由那些饱受侵扰的社会下层平民中的少数派所集聚起的那处于风雨飘摇之中的教会，这两者对于一个出生并成长于

其中的基督徒孩童来说就是两种完全不同的宗教处境。

对于那些在他们之后的人来说，宗教改革者在神学上、教会论上、情感上和道德上都明显而深刻地修正了作为一个宗教
167 传统的那一历史综合体；而对于那些仍旧留在罗马一方但如今却是一个分裂了的教会里的一员的人来说，“特伦特公会议”（“Council of Trent”）也作出了类似的调整——尽管这是在一个较小的层面上进行的。在20世纪初期的西欧，当新近的自由派已经卫护了他们那新的事业之后，在某位成熟的城市基督徒周围所存在着的那种种宗教观念与实践、赞美诗与教会建筑、基督教的影响与激励等，即使是与在同一年代中那构成了一个俄罗斯农民的宗教处境的东西相比也是大不相同的。不承认那将查理曼大帝（Charlemagne，742—814）时期的基督教处境与贺川丰彦（Kagawa Toyohiko，1889—1960）时期的基督教处境区别开来的深刻的歧异性，抑或不承认那将圣保罗布道时昏然入睡的名为犹推古（Eutychus）的年轻人所面临着的基督教处境与帕斯卡尔（Blaise Pascal，1623—1662）所面临着的基督教处境区别开来的深刻的歧异性，就是一种在想像力上的失败。成为中世纪时期在新建的夏特大教堂（Chartres Cathedral）里做崇拜的第一代教士，与像大卫·利文斯通（David Livingstone）那样在格拉斯哥棉纱厂里长大的一个清教徒，也绝不是同一回事。

所有这一切都重要吗？答案可能是“是”也可能是“否”。它究竟是否具有宇宙性的重要意义，我们眼下暂不作答。但它具有历史性的重要意义却是显而易见的。人们除非是将宗教者看作是生动活泼的人，是处在真实的——和不同的——处境中的活生生的、现实性的人，而他们每一个人又都是一种宗教传统——在其具体的现实性中它对这每一个人来说又都是具体而特定的——中的参与者，否则就不可能理解人们的宗教生活。基督教会，不论它的理想形式是什么，它都具有一种尘世性的历史。我们对它的理解则应当以这样的方式来进行：既能够公正地对待这种现象的多样性，而与此同时又不损害它的那些参与者的信念——通过它又都存在着一种共同的超验性的因素。一旦人们在这每一种情形中都设定或许可了这种超验性——正

如我所极力主张的，那么局外者就不必关注它究竟是共同的还是多样的、真实的还是虚构的了。对他来说，这些素材是被这种天生固有的连续性的线索以及被社会性的凝聚力之类的线索（它的不同的力量是能够观察到的）联结在了一起。因而，他也就能够将那些素材看作是历史性地联系在一起的——但它们又不必是齐一性的；而对于存在性的联系而言，则又不需要（或者也不否定）有实质性的同一性。这种历史性的实在因而也就是能够被人们所把握的。

六

168 所以，那被称为宗教的事物以及每一种特定的宗教的“累积的传统”，都是动态性的、多样性的和可观察性的。我认为，它从历史上看也是可理解性的。它甚至也是客观性的——在这个术语的某种现代的意义上，因为马克思主义者、穆斯林和门诺会信徒，在原则上都可以毫无困难地就基督教累积的传统迄今在实际中所是的那个样子而表示相互的认同。

它不是一个基本单元（“unit”）。通过使用“累积的”与“传统”这样的词语，我想要强调的是，这个概念以一种合成性的简略表达方式所指称的是一个不断增长着的事物（子项）的聚集体，其中每一事物（子项）本身都是实在性的；但它们之被放在一起，则是在概念化的思维中通过理智性的抽象化过程而被统一在了一起。就像人类整个的宗教传统一样，每一种特定的传统也具有许多个部分并且是由这些部分所构成的；人们为了各种理智性的目的，在一个更低的概括性的层面上，作出某种抽象与合成，这既是方便的或必需的，同时也肯定是合情合理的。譬如：大乘佛教传统，禅（佛教）传统，在17世纪某个小岛或村庄里的禅（佛教）传统；我成长于其中的、在（加拿大）多伦多某个特定的（教堂）“会众”里的、基督教传统的长老会分支；从相反的方向讲，则有，从公元前50世纪到公元前20世纪的全球的宗教传统；等等。最终人们又重新

回到了那真正意义上的个体性的人。人的宗教史所由以构成的这些单元，一方面是人，另一方面则是那整个累积的传统的那些部分——它们对于那些特定的人当中的每一位来说都是可以利用的。在我们可以正当地称之为佛教传统的那整个素材集聚体中，那与某个佛教徒比如说“X”相关的也就是存在于他那个时代的位于他的意识或无意识当中的那些东西——其范围部分地取决于他自己的主动性（我可以通过付出一定的精力就能够大大地提高那整个基督教传统中可为我所利用的那一部分的份额），但它更主要地则依赖于其他的、历史性的因素。

169 因而，“累积的传统”作为一个概念，不论是在内容上还是在形式上，都不是不可改变的或最终性的。它不是由这个世界所赋予的，而是一个用来安排整理那所赋予的东西的人性的建构物。它是这样的一种设计或手段，借此人的思维可以卓有成效地而又不加扭曲地将可理解性引入人的历史的巨大洪流之中抑或是它的任一特定的部分之中。我认为，它指涉的是某种可理解性地和可经验性地加以认知的东西，尽管这并不是一个具有内在一致性或自给自足性的独立的实体。这个概念从那整个动态的、历史的复合体中提取了一部分，而对之给予一定的理智性的关注既是正当的又是富有价值的。[12]

就我所能够看到的而言，没有人能够否认，它所指称的那种东西——在一般的情形中和在每一种特定的情形中——实际上确实是存在着的和十分重要的。从最早的可探明的时期起，一种累积的传统就是每一位宗教徒生活中的一个极具影响性的因素。

那么信仰，即在我们的分析中的另外一个因素，并且也是每个宗教徒生活中的一个更深一层的因素，其情形又如何呢？在某种意义上，人们也许会认为历史学家不需要知道它是什么。但要理解人的历史，历史学家就需要了解那所发生的一切。然而历史学家在描述它时，也许只要注意到这个术语所指称的是位于男男女女个人生活中的某种东西即可，亦即满足于对它的存而不论。他所能够知道的，并且也正如历史学家所不可能不知道的，都是信仰的表现形式。这些表现形式是众多的，它们一同构成了我们所说的那种累积性的与多种多样化的

传统。

然而，在信仰之外，人们不仅不可能充分地理解人类在各种传统中的积极的、持续的参与。更为关键的一点在于：离开了人们的信仰，那些传统本身也就根本不可能存在于世。

此外，我们有一些人不仅是历史学家和观察者而且也是参与者；还有一些人，则是潜在的或未来的参与者。每一个人自己都至少潜在地是宗教性的。因而，不仅存在着其他人的信仰这一微妙的、复杂的问题，而且也存在着自己的信仰这一可能的、探索性的问题。

那么，下面就让我们来考虑一下这些问题吧。

[注释]

315 [1] 这么说，我并不是意味着具有信仰的人就没有合法的资格来探究人的宗教史。那只是更早时期的一些学者的看法，它如今已经不再具有说服力了。我的观点是不论一个人自己的信仰是什么，他在探究历史之时都不应该怀有这样的信念，即他预先就知道了其他人信仰的内容或有效性。一个穆斯林为了理解人的历史并不需要放弃他所持有的"《古兰经》是神的话语"这样的信念（要求他这样做就是一种愚蠢的冒犯）；但人们也可以预言，如果他在这种信念之外还持有"其他的'圣经'或其他的非'圣经'模式都肯定不是神的话语"这样的信念，那么他的这种理解就会走向失败。同样地，一个基督徒也肯定会把他的信仰是有效的这样一种信念带到他的研究当中；但如果他进一步设定其他人的信仰就是无效的，那他同样也不会取得什么正当的理解。同理，怀疑论的或客观的历史学家也不必放弃他自己的怀疑论或客观性，但如果他进而断定他所研究的那些具有一种超验视阈的人都是一帮傻子（甚或是错误的），那么他也不会取得什么进展。有关这极其重要的一点以及它的多重含义可参见我前面的引文，第4章，注释［85］和注释［109］。

[2] 一些细心的读者也许会抗议说，这样的话语表明它已经跌入了是人在寻找神或真理这样严格的人文主义的宗教生活观之中，而不是承认是神在寻找和拯救人类时采取了主动权。

人们可以发现我的分析不论是对一个人自己的传统还是对他人的传统——这一点是新颖的和重要的——都并不排除这样的观点。然而即使是最以神为中心的信仰者（基督徒、穆斯林、印度教的虔敬派等）也难以挑战这样的陈述：即便是在神圣地创立的社团之内，基督徒（穆斯林、印度教的虔敬派等）也一直在——至少在理智的层面上——努力地解决超验者及其与世俗物的关系这一难题，并且是以人的方式在解决着这一难题；而这是有可能出错的，有时还是相当严重的错误。

316 [3]“X.129”。这首赞诗，始于——

那时既没有非存在也没有存在；

终于——

诸神晚于这世界的创造。所以有谁知道它最初是什么时候出现的？

这创造的来源以及究竟是谁创造了它或者是没有创造它，

他，从最高的天国在探察，他真的知道。抑或——也许——他并不知道。

[4] 这就是著名的一种“宗教”对另一种“宗教”的影响或“折中调和论”的问题。所有这样的影响都是通过人而进行的，是不止一种传统对某一个体或某一些个体的信仰的影响。在这种情况下，那反映在梵语文献中的那种从早期《吠陀》中的喜乐的、惊险传奇式的和肯定生活的多神论向一种后期的悲观主义的一元论的转变——这首诗就是这种转变的最早文献证据，究竟是雅利安人宗教中一种不同寻常的发展，还是印度前雅利安时期宗教的一种复兴，这个课题长期以来都是悬而未决的。我认为，从历史上讲，询问或回答这样一个问题的惟一准确的方式，不是按照宗教，而是根据宗教传统和宗教者来进行。如果使用这样的一些术语，这种问题就变成是完全可以处理的了，并且还是以相当令人放心的方式来处理的。

[5] 与我们的论证无关的是，任何人的观念、态度、定向在按照个体的或社会的、经济的、其他的情形来加以理解时在程度上的大小（这是有争议的）。一个人的信仰是如何构成的，并不会削弱在分析中把它与它发生于其中的公开的宗教传统分

离开来的有效性或有益性。进一步地分析可参阅下一章对“信仰”的论述。

[6] 正如我在前面有理由地表明的，我不是没有意识到一些人会教条式地否定，人的精神对任何能够合理地或有意义地被称为超验者的东西是开放的。(另外一些人可能会否认在他们自己封闭的社团之外会有这样的情形。) 我们将在下一章中再来讨论这个问题。眼下我们只是指出，如果持有这样的观点必定是采纳了某些先验性的依据，也必定是与人类宗教史的证据不符的。(关于这一问题的那些基督教的方面，可参见我在第7章注释 [4] 中引述的论文。)

[7] 在穆斯林的情形中，我们一些人在1958年巴基斯坦拉合尔市召开的国际伊斯兰学术讨论会上，曾目睹了这一问题所引发的巨大痛苦。在会上一位大胆的穆斯林曾令他的那些穆斯林同行大为恼火，因为他提出了——也许是带有某些煽动意味的——对《古兰经》的一种历史批判的问题。他的那篇论文在大会上宣读了，然而重要的是，它却没有被收录在大会出版的论文集中。不过，它单独在别处发表了：穆罕默德·达乌德·拉巴尔 (Muhammad Daud Rahbar):《现代观念和社会价值对穆斯林社会的挑战》，载《穆斯林世界》(哈特福德，
317 48: 274~285 [1958年])。一般说来，现代穆斯林尚未应对这一问题，但可以推断他们最终将会发现这个问题在理智上的挑战性。

在基督徒的情形中，这个问题并不那么尖锐，对许多人来说也并不那么痛苦，尽管它受到了更迅速的因而也是更广泛的对待；这在近来愈发明显，例如，鲁道夫·布尔特曼那引起了广泛讨论的著作 (参见第5章注释 [36])。更一般地讲，这个问题也是自从在“历史的耶稣与经验的基督”(例如，可参见1909年伦敦的《希伯特学刊》[“*Hibbert Journal*”] 的附录“耶稣或基督”) 之间作出区分之后的一个反复不断出现的问题。

鉴于这最后一个问题的强烈的个殊性和严肃性，人们在观察中也可以将其推而广之，即其他的宗教徒也会或将会面临着类似的问题，它亦可以表述为在“历史的悉达多·乔答摩与信仰的佛陀”之间，在“历史的《古兰经》与神的神圣的《古兰

经》”之间，在公元前两千年西亚的历史与神为其立法和预言的犹太选民之间，等等，一类的问题（参见第7章，注释[20]）。

[8] 例如，人们可以注意到在历史上和神学上极为重要的“哈底斯”（“hadīth”）或“圣训”的经文：“我的教团不会一同误入迷途”（“*Inna ummatī lā tajtami‘u ‘alá dalālah*”—Ibn Mājah）。在某种意义上，这是基督教的圣灵及其引导的教会这一教义在伊斯兰中的对等物。人们也可以注意到——作为这众多态度中的一个说明——一个中世纪的穆斯林，对与这一时期有关的一个思想学派——它最终（部分是通过“塞尔柱”统治者的政治策略）在某种程度上变成了正统的学说——的领袖的具有启发意义的评论。“穆尔太齐赖派高傲地扬着他们的头，直到那最高的神将艾什尔里带上了历史的舞台，他使他们全都闭上了嘴”（引自《*Ta'rīkh Baghdād*，*aw madīnat al-salām*》，阿里·阿吉玛尔·沙克尔［‘Ali Ajmal Shakl］编，14卷本，第11卷，347页，开罗/巴格达，1349/1931）。这表达了典型的属于后来的——即在艾什尔里传统实际上取得了胜利以后的——观点：亦即在各种可能的选择中，那特定的传统一直都是正确的传统（“真正的伊斯兰”）。而对伊斯兰思想发展的外在的观察者来说，则没有理由坚持是神带来了艾什尔里而不是穆尔太齐赖派。他没有什么先验的理由来坚持艾什尔里的解释终将获得胜利。他也没有理由怀疑，如果某种其他的观点实际上占据了上风的话，那么就会是这种观点变成正确的解释了。他也可以合理地推断假如事情不是照这样发生的话，那么一些后来的虔敬的著者可能会很容易地认为：“艾什尔里曾想高傲地昂着他们的头，但神派遣来了穆尔太齐赖派，并使他们全都闭上了嘴。”

所有这一切只是以一种精致的方式在说，在所有那些不持伊斯兰信仰的人看来，伊斯兰历史包括伊斯兰宗教历史，有可能不是它实际所是的那个样子。这同样的情形——已做必要的修正，亦可应用于佛教徒的宗教传统、基督徒的宗教传统、犹太人的宗教传统……的历史发展之中，并对它们具有同样重要的意义。（当然，穆斯林的理论在回答我们上述的观点时，会

318 正确地回应到，假如穆尔太齐赖派获胜了，他们当然会承认它是正确的伊斯兰观点，因为它之获胜就是表明了神希望它在伊斯兰的发展中获胜。同样地，就那些事实而言也并不存在什么分歧，但局内人与观察者可能会对它们作出不同的解释。这同样的看法亦可运用于罗马天主教的对教会之宣布为教条的东西的解释。不过，一般说来，指出下面这一历史事实既是合法的又是适当的：一般的历史过程中或者一个人自己社团的历史过程中的那些神授的教义，在有关那一历史的知识——就其现代的范围而言——可以为人们所利用之前，就已经获得了表述并得到了广泛的接纳。)

[9] 在穆斯林的观点中，这样一种模式中的一个主要的(但不是惟一的)因素就是《古兰经》，它是神通过穆罕默德这个相当特殊的中介而注入到人的历史中的；而穆罕默德在穆斯林信仰中则是属于“先知”的序列，他几乎就是但并不完全是人性的。然而即使是赋予基督以极高地位的基督徒，在其正统脉流中也并不否认他也是一个完全的人。

这里有关沙斐仪的内容，我基本上是采纳了沙赫特的看法(约瑟夫·沙赫特［Joseph Schacht］：《穆罕默德教法的起源》，牛津，1950)。他的解释也许是具有争议性的；不过，如果沙斐仪没有发挥沙赫特所认定的这种建设性的作用，即对伊斯兰的“斐格海”(“*fiqh*”)或“教法”作出了系统的表达并使之具有了其历史的和明确的存在性的话，那么别的什么人也会做到这一点。这种体系在“希吉拉历”的第一个世纪并不存在，只是到了“希吉拉历”的第四个世纪才得以出现。

[10] 假如两千年来所有的基督教神学家所说的都是同一件事情，那么我的宗教处境也将会极其不同于一个早期基督徒的处境，因为就我的情形而言，它已被述说了无数遍，而他则是第一次听到它。

[11]“发明”一词在这里是具有煽动性的，因为在伊斯兰思想中它是一个近乎于贬义的概念。人们也许应当为此道歉，但人们却不能将它收回。因为我只能将它看作是历史中的一个发明，即使它在观念或体制中是解释那后来被认为是已经先在地潜伏于其中的东西的。其实，在最严格的意义上，对那些认

真地对待人的自由的人来说，它甚至是一种决定——尽管是无意识地——延长那已经存在着的东西的发明。将至今已经存在了 999 年的东西维持到 1 000 年，在某种意义上也同样是修正了事物的“现状”。只有我们今日之自由那彻底而深刻的性质才能够使人理解这一微妙的事实。

[12] 因此，我认为这种应用于“宗教”或“一种特定的宗教”的严格性在这里并不适用。可以对这种概念作出界定，但不能对它所指称的东西作出界定。对那卷入它之中的人而言，它的意义明显地是从这种传统中抽象出来的；借此我已经避免了那些其概念实际上是忽略了那种意义但又不承认这一点，或者是感到它无关紧要的人所犯的那种错误。对我所提出
319 的概念而言，另一个可能出现的不利的困难是，在一个特定的历史或社会处境中，区分宗教性的累积的传统与非宗教性的累积的传统的困难。遇到这种困难在很大程度上是由于，在一个累积的传统是人的信仰的产物和渠道的同时，还要表明它也可以被看作是宗教性的这一做法所引起的。显而易见，信仰这种个人性的概念，正如我们在下一章将会看到的，只是部分性地在逻辑上先于我们眼下所说的传统这一概念。因为人的宗教“信仰”与宗教的“累积的传统”是连续的，反之亦然，以至于人们在此部分地是在进行循环式的论证。相比之下，这可能会受到较少的责难；否则在宗教的与非宗教的之间的界限不但可能而且也必定会是微弱的和易变的——如果它能够对人的历史的解释有用的话。现在我只是指出，作为形容词的“宗教的”而不是它的任何名词，是具有一定的合法适用性的。无论如何，这个问题不是由我的分析所引起的。正相反，它起自传统的概念化过程，并已证明在那里是不可回答的；而我的提议在某些方面——如果不是全面的话，也许可以解决它。

第七章 信仰

一

170 一方面，那些伟大的宗教人物往往断言信仰不可能被准确地加以描述或言说；认为它是某种过于深刻的、过于个人性的和过于神圣性的东西而无法予以公开的解说。而我本人也在这项研究中一直都在竭力强调，人的信仰不属于他们的宗教生活中那一可供局外者审视的部分。

另一方面，那处于不同的时间与地点的以及隶属于不同的传统的人们，每当他们在不得不谈到这一主题之时，彼此之间又都是显而易见地不同。同样地，我们的研究也一直都在强调人类信仰的这种引人注目的多样性。

所以，如果我希望在这个连那些更睿智的人都或者保持缄默或者彼此矛盾的问题上确立什么

重要的东西的话，难道这不是狂妄自大、徒劳无益抑或兼有二者之举吗？我承认，对那无数人的个人性的信仰的性质或内容提出某种论断，可能既是不适当的也是不能令人信服的，而对我们的目标来说甚至也是没有什么助益的。不过，我所关注的是明确地提出一种分析来不失偏颇地对待这种个人性信仰的深奥费解性。就像对待累积的传统一样，我们在此的目标亦应当是提出一种方法，以期不至于根据其概念的外观就预先判定了
171 这一概念所要处理的人的生活的这个方面。如果有任何人在它的描述中无法看到他实际上可能已经提出或留下的任何洞见或异象的话，那么我的解释就算是失败了。而如果它无助于我们承认他已经看到了它的话，那么我的解释也同样算是失败了。

因此，第一步可能是从侧翼迂回的一步，它所试图理解的不是个人信仰的实质，而是信仰在人类宗教历史中所发挥的作用。我们在上一章中曾注意到，观察者以及一个人自己的同伴，都无法看见这个人的信仰，而只能看见这种信仰的各种表现形式。它们有许许多多的表现形式；而且，随着它们在历史中的累积，它们也就构成了我们所谓的各种各样的宗教传统。可见，一个事实已经明确了：人们的信仰表现为了多种多样的形式。

信仰可以被表现为——更历史性地讲：信仰已经被可观察性地表现为了——话语：散文与诗歌；行为模式：仪式与道德；艺术、体制、法律、社团、性格；以及许多其他的形式。就让我们来看看这其中的一些吧。

一个初步的主张应是，当这些事物之中的任何一种成为宗教信仰的一种表现形式之时，那么也就只有在它被当作是宗教信仰的一种表达形式的情形下，才有可能对它作出全面的理解。这一点在我们所作的历史考察中就已经指出了：如果否定或忽略了人们在对诸传统的参与中的超验性因素这一事实，那么这些传统在人的历史中就无法获得解释。我们将在后文再来探讨这一点，因为它对于人的生活的任何理解来说都是关键性的。眼下，我的论点是，我们所说的这些特定的表现形式以及表现形式的这些特定的类型，阐明了这样一个基本的事实，即人与它们的关联也就是人通过它们而与某种大于它们的事物的

关联。如果还不知道它是什么，我们也就不会自信地断言，在某些人的生活中存在着某种个人性的、内在的特性——对此我们赋予了信仰这一名称，而那些公开的、可观察得到的事物与它的关联对那些人来说在宗教性上具有重要的意义。

172 这里不是一个能够对信仰的各种表达形式作出系统研究的场合。那是一个具有诱惑力的但却是庞大的任务。如果我们不满足于从其众多的表现形式中选择几个实例以阐明它们所涉及的某些一般的原则，那我们就是偏离了我们所论述的主题。这个领域是如此丰富，以至于人们甚至会觉得无从下手。而那富有启发意义的，也许并不是从那对许多西欧人来说似乎是构成了这种表达形式之首要领域的地方入手；这就是，观念——以信念（“belief”）的形式对信仰（“faith”）所作的表达。我们将在后文来考虑这个相当特殊的领域。此外，这一领域由于观念与信念并不是可观察性的（尽管它们是重要的）这个更进一层的问题而加以复杂化了。人们也许可以方便地按照它们主要地为人们所熟知的形式来对待它们：它们在“信仰声明”中的表述；亦即，是在散文体这一语言表达形式的规程之下。但是，我相信这种安排不会被当作是印证了那一流行的但也许是误导性的观念，即在神学与诗歌之间存在着最终的分歧。

二

也许对我们这一主题的最温和的介绍，首先可以从考察人们在艺术中对他们的信仰的表达来获得。这是极具启发性的，因为从总体上看，在这个领域不像在其他领域里那样惯于将这些表达形式当作是其他的什么东西。就宗教艺术的作品而言，很明显的一点是，它们对创作它们的人的宗教信仰作出了公开的表达，而且也将继续表达那些一直虔敬地珍爱着它们的人的宗教信仰。同样也很明显的一点是，对于那从未看见过但却希望推知这种信仰的观察者来说，这是一个将会有益于他的线索，只要他能够待之以适当的人的敏感性和训练有素的想像力

与欣赏力——当然，还要再加上所有相关的历史学识。

173 艺术品本身受制于它由以构成的那种材料的各种规格规范，受制于那构想创作了它的人这一动因的各种局限性；而一旦被创作出来，它又变成了“历史影响力之剧”中的一个项目。它总是不完善的，而且它也总是完完全全地属于尘世性的。然而它的意义就在于这一事实，即它指向了它自身之外，指向了那创作了它的人的精神以及那超出他之外的他所看到的超验的异象。如果它是石制品，它就受限于那块石头的那些尘世的属性，包括它的可朽坏性在内；如果它是诗歌，它就受限于它由以构成的那种语言的语法结构；如果它是音乐，它就会局限于那特定的传统的框架之内，有着特定的演奏乐器以及它由以生成的那一时间与空间的结构模式。不过，倘若这些确切的具体性没有能够表达出人所企及的而这些具体性自身所无法企及的东西，那么它也就不是艺术品了。

佛像的各种手印（“*Mudras*”）对佛教徒的信仰是何其重要的一种表达，札拉丁·鲁米（Jalal al-Din Rumi，1207—1273）的诗歌对苏非派教徒的信仰，埃罗拉石窟（Ellora Caves）的庙宇建筑或者舞蹈之王湿婆的雕像对某些印度人的信仰，“B”小调弥撒曲对许多基督徒的信仰，又是何其重要的一种表达。

在（土耳其）伊斯坦布尔的阿亚·索菲亚（Aya Sofia）的一面墙壁上，最近发现了一幅古代的马赛克镶嵌画，它描绘的是妓女“抹大拉的马利亚”与基督之间的最初的对抗。在描绘基督的面庞时，这位姓名不详的艺术家把一些有颜色的小石子拼在了一起，以便以一种在我看来比我所见到的任何神学陈述更强烈、更有效的方式，来描绘出——用平淡无奇的语言来说——那令我同时想起审判与宽恕以及申斥与慈爱的东西。我承认其他的人也许不会这样看，而这则是一个重要的理论点。同我们的整个论述相关的一点则是要注意到，我将自己原先从其他渠道获得的信仰加在了这幅镶嵌画的上面，而这一点与这一事实则是不无关联的，即这件艺术品由此对我来说也就能够成为那种信仰的一种新的表达形式。然而，我已经是这样来看待它了，如今已没有人能够使我不相信那位艺术家也是这么看

待它的；而这些小石子的这种布局安排则是对那位艺术家的信仰的一种表达。假如他不是一个技艺高超的艺术家，他不可能
174 完成这一切；但是，假如他本人不是一个基督徒，他也不可能完成这一切。

这些石子本身不会构成谴责与仁慈。它是在艺术家的心目中做到这一点的，它也同样能够在观察者的心目中做到这一点。

当然，类似的看法同样也可以应用于譬如说那些巨大宏伟的佛像，它们——同样用平淡无奇的语言来说——表现了这样一种形象：其中完全的喜乐与平静的获得，不是通过使自己脱离于这世界之外，而是通过在怜悯与正直中生活于其中并直至，可以说是，在最彻底的寂静中达到那彼岸的世界来获得的。一丝不易察觉的微笑几乎就挂在佛陀的嘴角，而他的目光的终止处似乎并不是眺望着远方而是洞穿了这喧嚣的世界而达到了寂静之中（初看之下，这与基督教的耶稣十架受难像构成了令人惊讶的对照；在后者那里，宇宙的终极真理形象地表现为了在这喧嚣里的巨大的痛苦）——这种平静的真理，这种“化身性”的“真道”，这种终极的寂静：这就是一个有着强烈的、个人性的信仰的人的作品。

这雕像是石头做的，是不能够看的；但是它的设计者却很明显地看见了某种东西，某种超越于这世界之外或之上的东西。而我们，在看着它时，倘若只是看见了那雕像，则肯定是愚顽不敏的。

三

接下来，让我们对信仰在社团里的表达形式做一番考察。

我们自始至终都在强调，而且也会一再重复，宗教信仰是个人性的。这么一来，我们也许就面临着似乎要断定它是个人主义性的这种危险，这当然不是那么一回事儿。人是在对邻人的关爱中认识神的，人也是在对邻人的关爱中看到基督徒的；而部落成员也是在其对某种集体舞蹈的参与中获得他所知悉的

那种个人性的狂喜出神（“ecstasy”）状态的。即使是像犹太人这样一个基本属于宗教性的社团，无疑也具有某些经济的以及
175 其他社会的与尘世的方面，但它们并不足以维持它的存在。历史学家承认，假如它的存在没有表达和体现犹太人那个人性的宗教信仰的话，这个社团也许在很久以前就分崩离析了。

基督徒的“教会”、穆斯林的“乌玛”、印度人的“种姓”、佛教徒的“僧伽”以及其他一些社团，在很大程度上就是那构成和已经构成了这些集团的男男女女的个人信仰的表达形式。一旦存在了，这样的社团毫无疑问地就会形成某种具有世俗性质的社会动力；尤其是像某些基督教会那样具有高度组织化的结构的社团，或者是像印度人的种姓那样具有高度功能化的社团。这种动能可能是巨大的，即使是其成员对待它的态度——即将它看作是他们个人信仰的一种必要的和基本的表达形式——失落了，也可以断定，它仅靠它自身那逐渐消解的能量就足以使每一个已经存在的社团维持一个相当的时期了。当然人们也可以断定，就像犹太人的情形一样，这也只能是暂时性的。离开了其成员的这种个人性的信仰，不论是这些宗教社团的原初存在还是它们持续性的历史就都是不可理喻的。在高度表达化和理智化的情形中，这种团体属性在理论上被表述在了，譬如说，教会的某种教义当中；而在像波利尼西亚或非洲某部落的情形中，这实际上就有可能是阙如的，但其社会的凝聚力和所体会到的忠诚感则肯定不会少。

在宗教社团的发展异于其他社会团体之发展的地方，这个问题在某种意义上会变得更加明显，也更加复杂；譬如基督教会对罗马帝国的渗透，伊斯兰“乌玛”之侵入印度，佛教社团在东南亚的扩张，犹太社团在西方社会当中的存在。不过，这个问题与那些较简单的社会也同样是相关的——在那里宗教忠诚与其他的社会忠诚与联系是重叠着的；在那里宗教团体是惟一存在着的团体，或者，换句话说，在那里人们所知道的惟一的社会团体是宗教性地认识到的，也是宗教性地构成的。在此，正是他们的信仰将他们的社会组成了一个社团。[1]

176 我们不必一再重复这个论点；个人信仰与社团之间的联系是如此根本，以至于一些现代人可能会追随法国社会学家艾弥

尔·杜尔凯姆[2]而将这二者等同起来，或者是从“社会”中引申出“宗教”。这是富于联想的，但却是不充分的。当我在前文中断言，在人类的宗教史上，人主要地不是与宗教而是与宗教者发生关系的时候[3]，一些人对此可能会补充说“也是与宗教社团发生关系的”。宗教社团是极其重要的，每一个信仰者都知悉这一点，每一个历史学家也都知悉这一点。人们几乎不可能过分夸大它的重要性——几乎就是这样，但并不完全如此。因为倘若将它们看作是终极性的或者根本性的，那么这就是一种不适当的夸大。如果人们把社团作为其试图理解人类历史的首要概念，那么人们就不会去重视像（《圣经》中的）阿摩司那样的在救主名义之下的一个社会反叛者，抑或去重视一个遁世者或林栖者，抑或去重视一个像耶稣或穆罕默德这样的创新者——那些社团正是从他们那里兴起的。如果是这样，人们也就不会去重视那体会到有自己的信仰方式但却没有归属于任何社团的现代人，抑或是隶属于一个社团但却发觉自己的信仰并不局限于它的现代人：那阅读卫理公会的书籍的长老会信徒，那阅读马丁·布伯的著作或《薄伽梵歌》的卫理公会信徒，那属于真诚的印度民族主义者的穆斯林以及实际上，那领悟到了人类兄弟情谊之价值的任何一个宗教徒。更有甚者，人们也就无法理解那在中国所发生的情形：正如我们所看到的，在那里，同一个人可以同时分属（“compartmentalization”）于不同的具有界限性的宗教社团——而这每一个社团又都是围绕着一个宗教传统而形成的；这在西方的模式中几乎是见不到的。

而且，在历史上，我们已经在东地中海世界与西亚地区看到了一种情形——这是某种尚不到两千年以前的情形；在那个时期，宗教社团，就像卡蒂尔或晚期曼达派（Mandaeans）一样，或者随着正在取代先前的社会化形式的基督教会的演化，或者随着正在被有意识地发起的摩尼或穆罕默德的社团一道，正在逐步凝结成为有组织的社会实在。在许多人看来——尽管不是所有的人——那已经变成宗教社团的标准模式的东西，是通过一个能够被观察的和必须被理解的历史过程，逐渐地演变成这个样子的。

诸如中国这样的情形以及这些理论思考，都是与当代的状
177 况密切相关的。因为正如在开首一章中所指出的，我们现代的问题之一就是要建构一个世界性的社团——尽管它可能是由宗教传统的多样性所构成的。因为我们一些人坚持认为，我们的信仰妨碍着我们形成一个比我们属于其成员的宗派性团体更大的“团契”（“fellowship”）。一个中国人之信仰的社团表达形式，从总体上看，并不是欧洲在“三十年战争”中以及整个基督教界在反闪主义和种族隔离运动中以及印度在“印度教徒—穆斯林”暴乱中，所表现出来的那种表达形式。只有作为人，我们人类才能够学会我们大多数人所不得不学会的那种东西：如何在保持我们的信仰的同时拓展我们的忠诚，如何在一个不是封闭性的社团中来表达我们的信仰。

宗教社团一直都是极其重要的，但它们都不是最终性的——不论是在历史上还是在概念上。[4]成为宗教性的归根结底是一种个人性的行为。在很大程度上，它是人在社团中所完成的一种行为，但并不是任何一种社团都能使人完成这种行为。

信仰的表达不仅发现于这类社团之中，而且也发现于许多社会体制或机构之中：从一夫一妻制婚姻到庙宇神妓，从主日学校到哈里发政权。这样的事物之所以已经成为历史的存在并仍在其修正或发展的形式中保留了下来，是基于多方面的历史原因；其中一个相当基本的原因就是，特定的人的特定的宗教信仰已在它们之中获得了表达。就像其他的宗教现实事物一样，它们也毫无疑问地不仅是存在于这个世界之中的，而且也是属于这个世界的，是处在这个世界的种种不完善、腐败堕落、暧昧不明和变易不居之中的。当然，这一事实并没有被排除，它亦不排除另外一个事实：它们在人们的内心深处表达了一种部分地是非尘世性的信仰。

四

在对信仰的种种表达中，最直接的但却是最难得的一种，

最明显的但却是最罕见的一种，就是我们也许是不准确地称之为“个性或品性”（“character”）的东西。

178 偶尔地，人们会遇到这样的人，其生活的富有魅力的特性正是其信仰的直接体现，它是以如此自然而然但却又是使人不得不信服的方式表现出来的，以至于人们立即就会发现这种人的品性的无可比拟性和终极性。当我们真的遇到这样一个人的时候，我们就会意识到其他的宗教表达形式在多大程度上是附属性的或间接性的——如果不是真的毫不相干的话。倘若那个人的信仰是与某种在我们看来有些稀奇古怪或格格不入的体系性的语言陈述联系在一起的，是与一种对我们来说是遥不可及的崇拜形式以及诸如此类的东西联系在一起的，那也是无关紧要的。抑或，人们在自己的传统中也许会遇到这样的两个人：他们的信仰表达，在正式的信仰陈述上，在正式的仪式模式上，在正式的社团成员身份上，都是一模一样的；然而不同的是，其中一个人的信仰就体现在他的个性之中，而另一个人却并非如此。那么，人们也许就会懂得，为何会有人极力坚持，对神或对人来说那最重要的不是别的而是品性。

无疑地，按照一种信仰所产生的那种品性来评价一种宗教传统，比按照理性、启示或任何非个人性的标准所做的评价，看起来要更为合情合理——假若不是我们没有人有资格作出这种评价的话。

五

当我们转向那更少地具有个人性的、更多地属于抽象考虑的行为模式，特别是行为应当与之相符合的那些模式之中的信仰表达形式时，我们可以发现，正如已经指出的，它们分属于两大标题之下：仪式与道德。在某些情形中，它们可能是相互重叠着的，尤其是当伦理指令被系统地安排在了一个正式的模式之中的时候，就像在犹太人的“托拉”（“*Torah*”）和伊斯兰的“沙里亚”（“*Shari'ah*”）中一样——在那里道德被仪式

化了。在其他的情形中，例如在清教徒、罗马天主教徒、儒教徒或上座部佛教徒那里，仪式与道德规则往往是被更加分明地区分开来的，有时还是相当严格地区分开来的。但无论如
179 何，许多宗教信仰都是在仪式实践中，并更多的是在道德法典或道德追求中，寻找并发现了它自己的表达形式。这些特征是如此突出，以至于一些研究者可能会断言，仪式与道德这二者之一抑或这两者都是一种普遍的或类属性的特征（我们不必在这个论点上作出评价[5]）；而一些神学家亦认为，"没有事工的信仰是没有生命力的信仰"[6]。

在坚持宗教信仰必须要归结为由信仰所鼓舞或激励着的实践上，基督徒并没有落后于其他人。不过，他们通常不会认可由其他传统就这一关系所提出的那些更为直接的模式。由于基督教传统在历史上兴起于对犹太教传统中的律法中心性的坚决的否定，也由于它的伦理解释几乎总是作为至少在逻辑上是附属于其他事物的东西而提出的，所以基督徒很少能够理解诸如犹太人的或伊斯兰的这样的传统的重要意义：在那里，律法对个人与社会来说一直就是信仰的主要的和决定性的表达形式——在那里，基督教的"正统"与"异端"信仰也就具有了相对应的"正道"与"偏道"之举；在那里，人与神之间的中介就是正义；在那里，对人的最终的要求就是对神以及那些正当行为之正义性的承认或认可。[7]

尽管在这里基督教的理解与犹太—伊斯兰的理解存在着不同，但所有这三种传统都将正当的行为看作是一位人格神的意愿，而且它们全都发觉它们很难理解那种更为直接的表达形式；例如上座部佛教的传统，在那里，"法"（"*dharma*"）这样的终极实在其本身就是正当行为的一种超验的模式，以至于甚至是信仰的理智性表达——更不必说实践了，都采纳了伦理术语的形式。这常常会使西方人无法断定，具有这样一种表达形式的信仰是否应当被划归为宗教信仰之列。而在我们的分析中，宗教信仰的问题是一个关涉到那持有它的特定的人的一种生活性质的问题，而不是其表达的任何传统形式的问题；而这应当主要是道德性的这一论点本身并不是对它的一种反驳。

六

180 我们将把信仰在其中得以表达或者人们认为它在其中应当能够得以表达的其他许多形式的讨论搁置一旁，而最终将我们的注意力，以一种必要的简明梗概的形式，转向信仰在观念和语言中的表达这一复杂而棘手的问题。正如在前文所指出的，我们可以方便地将自己局限在散文体这一表达形式之中，而其被当作是一种艺术的诗歌体表达形式则在前文已经讨论过了。

在我们处理这种理智性地表述的信仰之时，至少存在着两种并发的情形，至少存在着两个使得这一问题必定会极其复杂微妙的原因。

其一，很明显地，本书自身也是以散文体写就的东西。这并不是一件偶然的事情：不论是外在的表现上——书的形式——还是促动的精神上，我自己的探究方式都无可救药地是属于理智性的。而读者自己至少眼下也是愿意分享这种探究方式的。

其二，在基督教传统中，比绝大多数其他传统要明显得多的是，在这里，一直——从《使徒信经》到最近保罗·蒂利希的系统神学论著[8]——存在着对以散文体来表述其信仰的一种持续性的与核心性的重心。在西方世界里，人们将太多的关注都给予了这种特定的表达形式的那不断演化着的内容，而对于这种表达形式本身，则往往采取了一种非批评性的和不自觉地想当然的立场。在基督教历史上赋予信仰的这种地方特色是一件极其重大的事情，人们应当认识到它的重要性和它那相对的独一无二性。正如我们已经看到的，那些对此深信不疑的西方人的一个极其显著的特征，就是喜欢向除了他们自己之外的其他宗教团体追问："他们信仰什么？"仿佛这就是那第一位的问题和毋庸置疑地是那合理合法的问题似的。

毫无疑问，促成这种独特性的一个因素，就是希腊思想这
181 一处境在基督教历史上所发挥的巨大影响。希腊思想是最杰出的唯理智论的思想。千百年来，从希腊哲学中兴起的这种传统在那些持有它的人们中间孕育了一种对理性的信仰，同时又受

到了这种对理性的信仰的维持。[9]这一传统在整个西方生活脉流中的价值是无法估价的；它对西方社会中其他因素的影响程度亦复如此。

本文在此的目的不是要一般地考察理性在人的生活中的作用，尽管这个问题在某种意义上明显地卷入了我们的这种关注之中，尽管也存在着理论的与历史的层面可供我们对这个问题作出卓有成效的考察。[10]相反，我们将把自己限制在对理智在信条与教义方面对宗教信仰所作出的表达这一独立的或局部的问题上。

西方人在审视他自己的这一相当特殊的情形时，往往并不借助于人类在其他文明中的经验这个更广阔的背景。因此，他往往会绝对化某些在比照性审视下更易于解决的问题。

晚近西方处境当中的另一个因素或者说是另一个症状就在于这样的一个事实，即不论是拉丁语还是现代西方各种语言都没有一个可以与“信仰”（*faith*；*fides*，*foi*，...）这个术语相匹配的动词，而只能勉强用一些词语来表示“相信”（*believe*；*credo*，*croire*，...）的意思。[11]近来，人们已经为在“信奉”（“believing in”）与“相信”（“believing that”）之间作出区分付出了艰辛的努力。而在其他一些方面，基督徒们也竭力想要注意到在宗教徒所谈论的事物与他们根据传统所谈论的这一事物之间的那种歧异性，或者说力图为这种歧异性留下一定的空间。但我认为，这种暧昧含混性已经造成了极大的混淆，因为它意味着这两者即信条教义式的“信念”（“belief”）与“信仰”（“faith”）是同一的，而不是它的一种表达。而在现时代，就其传统的形式而言，前者已越来越多地变成了后者的一种也许是不充分的表达。

在那些较为平静的日子里，即在欧洲对理性的信仰还没有太多的麻烦，它的知识也还不是那么广泛、不是那么科学与安全地建立了其根基的时候，集中在宗教信仰的这一特定的表达
182 形式上，甚或是误把“信仰”与“信念（教义）”混为一谈，也许还算是可以容忍的，或者说不管怎样都没有制造出那么多的麻烦。但在今天，它已经自然而然地出现了那种不良的后果。

对知识分子来说——如果不是对所有的人的话，对信仰的一种概念性的解释无疑是必要的，而且肯定也是有益的。然而只有在这种解释完全是诚实的情况下，只有在它为自己的信仰以及为他人的信仰所认可的情况下，它才能够是所助益的。事实上，现代有一学派的哲学家在通过对语言的艰辛探察之后，已经否定了散文本质上能够成为描述超验者的一种可能的工具。也许是他们自己大都没有看到那超验者依然是存在于焉的，也许他们的观点根本就不太重要。但他们的分析则表明了有可能存在着这样一个重大的困难。

然而我们觉得，他们是错误的，因为他们将其学说建立其上的一个基本原则是认为词语与句子意指着某种东西。事实上，只有人才能意指某种东西，而语言则是他们的工具。设定一个陈述自身就能够是真的或假的，这尽管在日常生活中是颇为便利的，但它从根本上讲却是错误的，因为只有这个陈述所意指的东西才能够是真的或假的。当同一陈述对不同的人意味着不同的东西的时候，这个看上去极为简单的观点就变得极其重要了。语言哲学学派兴起的时代，是自然科学世界在实际上已经很大程度地达到了使用一种非个人性语言的时期。而自然科学家的理想就是要建构一些其意义与真实性全都独立于使用它们的人的陈述。这在谈论那些非个人性的东西时，当然是值得钦佩的；但如果人们将这样一种不适当的理想亦应用于人类事物的领域，就会铸成大错，从而完全无法认识自己所面对着的事物。

正是那被自然科学家在处理其材料上的成功迷惑得眼花缭乱的受到了误导的热心者，才会不加考虑地去模仿后者的那些形式上的东西，而不是去仿效自然科学家在面对其研究对象时
183 所持有的那种谦卑精神以及自然科学家随时准备根据手头的材料与问题来修正其预设与方法的态度。如果人们只是以教条式的预设（例如人类的行为本质上是像分子或天竺鼠一样）而不是准备随时采纳由证据所归纳而来的那些假说和解释，来从事对人的生活与人的历史的研究，那么他就是背叛了科学的精神而臣服于一种权威主义的、陈旧过时的经院哲学之下。

我在这个问题上的具体假设是，宗教陈述表达了人们——他们作为人而卷入到了超验者之中——的信仰。无疑地，在历史上亦可以证明，这一类陈述对于不同的人来说意味着不同的事情。但如果它们表达了每一个人——在其有限性与个殊性中——与无限，或者至少是与某种大于那客观性的尘世物的东西的个人性的相遇，那么这就是正当的。（就这一点而言，在信条与诗歌之间至少存在着一种相似性。）理解一条宗教陈述的正当方式，就是要尽量不去看它的那些词语和从句意味着什么（这极易于变成它们对我来说意味着什么），而是去看它们对最初表述出它们的人来说意味什么以及它们对那些它们从此以后对构成了其信仰表达的人来说意味着什么。

正像对于一个宗教传统的所有其他因素一样，神学命题也应当在与那使用它的男男女女的个人生活、个人信仰生活的关系中加以理解。正如我们在所有其他那些因素的情形中所看到的，这类表达也具有一种尘世性的形式，而这在历史上是与它们所由以形成的那种时间与地点的个殊性联系在一起的——这也正是观察性的历史学家所要发现的东西——而一旦出现之后，它们也就形成了某种属于它们自己的动能与独立性，并在那些具体处境的历史沧桑中发挥出它们的作用。然而，我坚信，就像对其他的因素一样，对它们的宗教性理解，也只有当它们重新在每一代人那里，具体地说在每一个城镇、每一个村庄、最终在每一个心灵当中，成为了一种信仰的表达之时——借此那些特定的人们在其尘世的处境之中被导向了超验者——才能最终达到。

184 我也承认，原则上在教义表达与艺术、道德、社团以及其他种类的表达之间并没有什么最终的不同。但这并不意味着我主张所有的宗教教义都是同等真实的，正如人们不会认为所有的艺术品都具有同等的美，所有的伦理体系都具有同等的善一样。之所以对这些表达形式作出这种分析，其目的不是要评估它们的有效性，也不是要评估它们所表达的那种信仰的有效性，而是要使我们能够在没有什么不当的扭曲，也没有什么先入为主的评判的情形下，来理解人们在此所不得不做的那种东西究竟是什么。在做到这一点之前，真与善的问题甚至都还没

有被充分地提出来。（我们在后面将会涉及这些问题。）

那种主张宗教领域里的理智性表述不是直接地而只是间接地通过人的内在生活而指涉着一种超验实在的看法，并不是像它乍看之下显得那么激进彻底。特别是自有着高度理性主义观的启蒙运动以来，在欧洲，有许多人都倾向于这样看待宗教信仰的理智性陈述——不论是他人的还是自己的，仿佛它们是对一个形而上学领域的明确、直接和独立的描述。然而，不论是在世界的其他地区还是在基督教传统自身的其他主要分支当中，一种对那信仰者卷入其中的超验者的不那么唯理智论的解释已经得到了通行或认可。而一些神学家也一直不遗余力地在强调着基督教的启示并不是一种命题真理式的启示。[12]

其实，在所有的传统当中，基督教传统也许比绝大多数传统都更有理由坚持，人所眷注的那种终极实在是个人性的。基督徒们毋庸置疑地会认定，他们（作为人）是（通过信仰）与那绝对的、终极的“真理”处在联系之中的。然而这种真理本身对他们来说不是一个神学体系，而是一个“人”。也许，许多基督徒传统上并不愿意像我一样走得那么远，即进而认为他们的教义体系与信条无论是在实践上还是在原则上都是派生性的；
185 亦即，都是历史性的人的建构物。然而，倘若持有这样的观点也并不会违背这种传统的精神——用一位颇受尊重的并且在某种意义上是正统的当代神学家的话来说——“系统神学的功能就是要阐明基督教信仰的意义与重要性”……“神学……并不决定信仰，而是分析那实际存在着的基督教信仰”[13]。

我认为按照这种观点来看待我们自己这一传统以往的那些理智性陈述，不但不会削弱反而是解放和深化了我们自己的信仰。毫无疑问，它也同样会有助于人们如此这般地来看待其他传统的那些理智性陈述。教义表述、神学体系、信条以及诸如此类的东西，在其历史的丰富性、多样性、影响性与严肃性中，能够被理解为，而且我感觉到也只能被理解为，是由人所做的并为人而做的——而且，在其首要的和直接的意义上，也是关于人的。在终极的和间接的意义上，它们是关于超验者的陈述；而在首要的和直接的意义上，它们则是关于人的陈

述——这些人的信仰意味着他们卷入到了这样一种超验者之中。而这种超验者，甚至是这种卷入，正是这些陈述努力试图对其作出理智性表达的东西；但是，这些陈述不能够捕捉或俘获住而只能是指示或标示出它们。

神学是这些传统的一部分，是这个世界的一部分。信仰超越了神学，它位于人的心中[14]；“真理”则超越了信仰，它位于神的心中。

七

所以，信仰是一种我们看到有多种表达形式的个人特性。我们在“信仰”与人的另外一种卷入——这当然是属于不同种类的，但其亦具有多种表达形式——亦即“爱”之间，作出一
186 种显然是不充分的类比，也许并不算是太过离谱。尽管真正的爱——这个形容词是具有启发性的——具有深刻的感情意蕴，但说到爱，人们意指的并不仅仅只是一种感情，而感情本身则是一种情感性的替代物而已。爱可以用语言来加以表达——“我爱你”[15]——尽管这种表达之潜在的含混性是很明显的。[16]爱也能够以各种行为来表达：从牵手到谱写一首交响乐，不一而足；在道德义务上，它肯定也会对一个人的生活产生一定的要求。然而在这些表达形式背后的爱本身，则要更为接近于那种人与人的卷入本身；而它完整的意义则并不少于一种按照那种个人的或整体的关系而活出的生活。这与信仰之间的类比当然是不充分的但却并不是荒诞不经的，甚或也不是遥不可及的。

为了阐明这种解释，我已经提到了信仰的这些表达形式，但为了使这种分析能够成为一个完整的假说，还需要提出一个终极性和颇为基本性的论点。这一论点在我们最初对印度人的累积传统的考察中就已经出现了。这就是：如果我们所说的所有那些事物：神学、仪式、音乐、舞蹈、会众、道德以及其他更多的宗教史素材，在很大程度上都是那些制造或维持着它们

的人的信仰的表达，而它们也的确如此，那么它们也就能够成为那些后来者的信仰的基础。能够写下“弥赛亚”，部分地是因为他① 具有了他所具有的信仰。而我具有我所具有的信仰，则部分地是因为亨德尔写下了“弥赛亚”。托马斯·阿奎那的个人信仰可以被理解为，部分地是因为基督教累积的传统已经发展成了到那一时期其实际上是其所是的那个样子；他的神学是他个人信仰的表达，而它也可以说已经成为了那后来的托马斯主义者的信仰的“看法或印象”。累积的传统既是过去之人的信仰的尘世性的结果，亦是现在之人的信仰的尘世性的原因。因此，它是不断变化着的、不断累积着的和不断更新着的。每一个宗教徒都是那超验者——它被认为对每个人而言都是相同的（尽管这对我们的分析并不是必需的），与那累积的传统——它对每个人而言都是不同的（而这对我们的分析则是必需的），之间相互作用的“交汇点”。而每一个宗教徒，无论是伟大的还是渺小的，都是其传统之发展动态中的一个积极或主
187 动的参与者。

因而，我不揣冒昧地认定，这就是那通常被称为“一种宗教”的东西在人的历史中实际上是如何运作的过程。这是一个在世俗者与超验者之间的辩证的过程，是一个其交汇点位于个人的信仰以及人们的生活之中的过程——这并非是完全可以观察得到的，也并非局限在任何理智的限度之内。这是一个其尘世性的、公开的结果——在那我称之为“一种累积的传统”的不断增长着的积淀中——可以为历史学家所探察的过程。而这个过程的那些非公开性的，甚至也是非尘世性的结果，则处在那些其后面对或参与到这种传统里的人的信仰之中；这是由他们来作出言说的内容。抑或，它是由后来的历史学家从这种新贡献中所作出的推断：正是基于那种信仰，他们才实现了这种持续不断的发展。

每个人都面临着一个累积的传统，并在这种传统对其具有意义的那些其他的人中逐步成长起来。从这一传统当中以及从这些人当中，从他自己内在生活的能力当中以及他外在生活的

① 指亨德尔（George Frederick Handel，1685—1759），生于德国的英国作曲家。

处境当中，他具有了一种他自己的信仰。这一传统——在它可感知的现实性中，以及这些同伴——在他们可比较的参与性中，孕育并塑造了他的信仰。反过来，他的信仰又赋予了这一具体的传统以某种超出了其内在重要性的东西，并鼓励了他的同伴恪守于那类似的卷人之中。他的信仰每天都是新的。它是个人性的；与他的整个个人生活相比，它是既不多也不少地独立于他那尘世性的处境的（包括宗教传统在内）。

这样，如果我们已经观察到了某种有关信仰是如何在人的历史中运作的东西，那么我们是不是能够来谈论有关它的某种更深一层的东西呢？抑或，如果信仰包括了一种超验性的因素在内，那么这是不是意味着它本身是且只能是处于不可认知的状态中呢？我一直主张它是不可能被观察得到的。然而这一点对人类生活中一切真正重要的东西实质上都是真的。所有对作为个体之人的严肃探究，其实都是对那些不可能直接被观察得到的事物的探究。理念、理想、忠诚、激情、渴望、爱、信仰、失望……都不可能被直接地观察到，但它们在人类历史中
188 的作用却不会因此而在重要性上有所减少，对它们的探究也不会因此而不那么合法。“对人类的正当探究就是一种推断。”[17]

在这里所涉及的程式步骤，比在一种认识论中由经验性的观察所运用的步骤要更加微妙。但我们之中一些并不气馁的人，可以高兴地并且是大胆地断定，人们应当研究在其完全的人性当中的人，而不是通过希望人的生活低于其完全的人性而试图回避这一点。通过运用富有想像力的同情心，经由富有活力的理智性的训练、精致严密的程式化的检验以及犀利透彻的批判性的复核，也不是不可能推断出在另一个人的头脑与心灵当中所发生的事情。那些对人文学科持怀疑态度的人，可能会让他们的不信任态度从不确定的试探转变为直截了当的否定。对他们来说，人类的信仰——这是我们双重分析之中的一个因素，尽管不能够祛除它，但却应当使它永远成为一个未知数——它在整个历史中明显地发挥着作用，然而本质上却是不可捉摸的。而其他的人则可能愿意与我们一道相信，审慎的探究至少会对自己的朋友们的个人生活成功地获得一些了解——

尽管在此不可能有什么终极性的把握。[18]我在整个行文中已经指出，人们的信仰是他们自己的，它在原则上超越了外在的控制。然而，就像人在艺术、爱、抱负、欢乐与悲伤等中的其他个人卷入一样，它尽管不能被“理解”（“comprehended”），但却能够被“领悟”（“apprehended”）。尽管这是一种“优惠”而绝不是一种“权利”，但人能够部分地知道他人在内心当中所知道的事情。

所以，我的看法是，原则上人们有可能在极大的程度上了解彼此的信仰。我们应当能够得出这样一种观点，即我们能够——虽非完全肯定但却是具有合理的自信，虽非全部但却是在一个可观的部分上——来理解其他的人、其他的团体，甚至其他的时代的信仰是什么或曾经是什么。这成了“比较宗教学”研究的新的和富有挑战性的工作——在这一层面上刚刚正在展开的这一任务无疑是困难重重的，但肯定也是大有裨益的。一个世纪以来，严肃的历史研究在揭示和彰明我所说的人类宗教生活的累积的传统这一方面已经取得了长足的进展。而
189 下一步就是要揭示和彰明那些传统所服务着的那些人的个人的信仰。我坚信，通过将这些传统的那些可观察性的东西看作是理解下面这一点的线索，即那些它们已表达了其信仰的人的一种个人的与生命的特性，人们就可以做到这一点。

人们可以大胆地预测，在从现在起的一个世纪里，如果这种努力，就像我们所希望的那样，能够以与那应用于宗教生活的可观察性的一面相当的、与现代人在这一领域内的理解需求相称的规模与严肃性来进行的话，那么人们在大体上就能够完成这个任务。

这样，我们对“信仰是什么”这一探询的回答，也只是限于断定，这个术语所指称的是人类生活与历史中的一种个人的特性；也只是限于表明，凭借一种经验性的程式，通过专业性的探究，在日积月累的努力下，就有可能对特定的人的特定的信仰是什么或曾经是什么这一问题，逐步取得越来越完善和越来越准确的答案。

同样地，我们不遗余力地提出的这个分析，与其说是回答了一个哲学问题，不如说是提供了一种方法：借此，人们也许

能够逐步地、部分地来回答一个历史问题——并且是在其多样性与现实性中来回答它。也许，这个问题，不应当问信仰是什么，而应当问已有的信仰是什么。

然而这并不是一种推诿或托辞，最终它甚至也不是非哲学性的。因为如果信仰是个人性的，那么即使是在原则上它也不是一个类属性的实体，而是一种活生生的性质。它不是一种一成不变的东西，而是无数人的生生不息的现实状况。我已经指出，并不存在什么诸如“宗教”或“一种宗教”一类的事物；当人们将那被如此这般地指称着的东西区分为两个部分之时——一方面是公开的、可感知性的传统，另一方面则是活生生的个人的信仰，那么所得到的这任何一个部分，都不是一个确切的、稳定的、静止的、完全的、可限定的、形而上学地给定的事物。要真实地看待信仰，就是要现实地而不是理想地来看待它。

这意味着应历史性地带有连续性而非同一性地看待信仰。

没有人能够获得信仰而不部分地受到他人有关这一信仰之
190 遗产的熏陶。然而，倘若人们不承认这一点，即许多人的信仰都会不满于、歧异于或超越于那在他们的传统中所表达的东西，那么人类的宗教史也就是不可理喻的。[19]因而，那种认为在所有的社团中人们的信仰其实都是相同的这样一种看法是绝对不可接受的；相反，我要强调的是人们的信仰即使是在同一个社团中也是互不相同的。在传统中，历史学家看到了多样性；在信仰中，赏识者则意识到了一种类似的多样性。

事实上，随着对这种个人性的强调，我不仅力主人的信仰是实际的人的实际的信仰，因而也就没有哪两个人的信仰是完全相同的；只有在抽象性中，人们才会达致这种同一性。而且进一步地，我还将承认，任何一个人在某一上午的信仰都会有别于他前一天下午的信仰。信仰是个人性的，人们必须严肃认真地对待这一点。

我的信仰不同于我兄弟的信仰。这是一个事实。我的某一个邻人（或读者）的信仰不同于我的另一个邻人（或读者）的信仰。这是一个推论，但任何一个严肃对待证据的人对此都很难予以否认。历史学家应当从诸如这样的材料出发。看得更远

一点儿、更广一点儿，如果人们能够从这些事情中推论出什么东西的话，人们就不能不承认（一个人越是敏感，也就越是肯定地会承认这一点），德尔图良（Tertullian，约160—约225）的信仰不同于阿伯拉尔（Pierre Abelard，1079—1142）的信仰，君士坦丁（Constantine，约280—337）的信仰不同于茨温利的信仰，圣特雷萨（St. Teresa of Avila，1515—1582）的信仰不同于约翰·诺克斯（John Knox，约1513—1572）的信仰，哈纳克的信仰不同于威廉·詹宁斯·布莱恩（William Jennings Bryan，1860—1925）的信仰。在不那么精英的层面上，一个罗马的一无所有的底层墓穴埋葬者（catacombist）或殉道士的信仰不同于十字军运动中的一个追随者的信仰；而他们两者的信仰又都不同于一个完全信奉《圣经》的现代农场主的信仰。

那累积的传统对我和我的兄弟来说是大致相似的，因为我们都是在同样的仪式和同样的布道中长大成人的，而且我们又都拥有同样悠久的基督教史可供回顾或寻求帮助；尽管在我们长大之后出现了某种程度的分野，因为我们阅读了不同的书籍和欣赏着不同的绘画。然而，与那些将比德（Saint Bede，672—735，不列颠神学家与历史学家）与别尔嘉耶夫（Nikolai Alexandrovich Berdyaev，1874—1948，俄国宗教哲学家）的宗教处境和——就人们所能意识到的而言——信仰区别开来的那些歧异性相比，这些旁枝末节的分歧就变得微不足道了。

191 我还坚持认为，一种分析如果只能满足于观察者而不是参与者，那么它就是不均衡的和有所失误的。那么崇拜者是不是也能认同于并没有什么信仰的理想形式呢？历史学家，甚至哲学家可以接受信仰已经是其所是的那个样子，也可以不进一步地探求它的某种终极性的本质。但信仰能被认定不仅对他人而且对自己来说都是一种终极的个人性的事情吗？我相信能够如此，而且也必须如此。我认为对问题的这种解释，不仅对一个观察者之理解人类宗教史的根据来说是必要的，而且对一个参与者之理解这个宇宙以及他在其中的位置的那种卷入来说也是必要的。一个人自己的信仰只有在它是个人性的时候，才会是

活生生的、深刻的和真实的。也只有在一个人已经认识到这一点的时候，这种信仰才会是自觉的。

我的信仰是一种“我”使我自己赤裸裸地坦陈于神的面前的行为。我已经指出，并不存在什么诸如基督教（或伊斯兰教或佛教）之类的东西，可供基督徒（或穆斯林或佛教徒）寻求庇护遮掩于其中，可供他们将其置于他们自己与神的恐怖、荣耀和活生生的关切之间；同样地，也并不存在什么类属性的基督教信仰，没有什么“佛教信仰”，没有什么“印度教信仰”，也没有什么“犹太教信仰”。只有我的信仰、你的信仰以及我的“神道”朋友的信仰、我的某个犹太邻人的信仰。我们全都是聚集在尘世性的社团中的人，无疑地也就带有种种尘世性的标签；但就那超验者而言，每个人都只能是直接地、个人性地与它相遇。在神的眼里，我们每个人都是一个人，而不是一个类。

不论是在天国还是在尘世，都不存在什么能够被合法地称为“这种”基督教信仰的东西。所存在的和已经存在的都是个体基督徒的信仰，它们每一种都是个人性的、具体性的和直接性的。此外，还不时存在着一些由神学家所作的概括性的或一般性的陈述，存在着一些有关他们之作为人而领悟到的信仰应当是什么的理智性的体系化，尽管这些概括性的陈述彼此之间都是互不相同的，而且也没有一种能够免于那提出它的人的人性（个殊性、易错性、历史性）之特征。[20]这些全都是存在
192 于尘世上的。而在天国里的则是神，是被基督徒看作是三位一体的、行动着的并被他们认作是爱的神。不论是对局外的观察者还是对信仰者来说，在天国里都不存在一个基督徒信仰的一般化的原型。信仰不仅是而且也应当是尘世性的、人的回应。

不存在什么我应当拥有的理想的信仰，但存在着我应当认识的神和我应当关爱的邻人。这些对我来说就足够了；而我的信仰则是我能够看见它们对我来说远不止是足够的那种能力。

我所趋向的理想，不是我自己之信仰的一种理想，而是神本身和我的邻人本身。信仰不是永恒的一部分，它是我对永恒的当下的认识。

类似地，穆斯林的信仰也是他的——发生于这个世界上的和发生于历史中的——个人的这样一种认识：在历史之外，只有神；而在历史之内，在这世上，他的职责就只是顺从于神。这种信仰千百年来一直是变化着的，而且还将继续变化下去；而这正是以另外一种方式在表示说这种信仰是真实的。

当然，我肯定不会否认，基督徒们在他们的宗教生活中具有某种共同的东西——穆斯林，任何一个团体，事实上整个人类，亦复如此。然而我在此所要断定（既适合于那不能看到那种共同因素的历史学家，也适合于那在其中能够看到那种共同因素的信仰者）的是，他们所具有的那种共同的东西，既不在那将他们引向超验者的传统之中，亦不在那他们借以对超验者作出个人性回应的信仰之中，而是在那他们对之作出回应的超验者自身之中。[21]

诸传统在演化着。人的信仰在变化着。神在恒久忍耐着。

[注释]

319 [1] 正是一种个人的性质区分开了“社团”（“*Gemeinschaft*”）与“协会”或“联盟”（“*Gesellschaft*”）。参见费迪南德·托尼斯（Ferdinand Tönnies）：《社团与协会：社会学基本概念》（[第1版，1877]；柏林，1926）。英译本由C.P. 鲁米斯（Charles P. Loomis）译出在美国和英国分别以不同的书名出版：《社会学基本概念》（纽约，1940）；《社团与协会》（伦敦，1955）。

[2] 见前文，第4章，注释[78]。

[3] 见前文，153页。

[4] 例如，基督徒的“教会”和穆斯林的“乌玛”往往被其成员看作是形而上的绝对的实体。

因为在各自的教义中，它们都是神圣地设定的社团，都是神圣的概念的表达。考虑到这样的教义是同诸如南非种族隔离政策或1947年印度旁遮普大屠杀之类的事情相关联着的，人们也许可以谦卑地建议，它们将不得不作出调整。我个人相
320 信，这至少是对基督教启示的一种可能的解释（如果我允许进言的话，我认为伊斯兰的也同样如此），即相信，在神的眼里

惟一的人的社团，惟一真正终极性地存在着的人的社团，就是作为一个整体的人类。

而且，基督徒和穆斯林，在严谨的理论中，已经在真正的教会或人类中真正的穆斯林团体与在历史现实中可观察到的社团之间作出了区分。这种区分有时更多地成为了辩护的借口而不是达到人类情谊的途径。不过，我承认在此存在着一个重要和微妙的难题，对此我现在还不能提供一种详尽的解决方案。在我的辩护中，我将力陈这个问题并不是出自我正在建构的概念体系。它出现在一种特定形式的体系之内，但在其他一些形式中，它也出现在传统的解释当中——倘若人们对破裂了的人的关系具有足够的敏感性的话，就会看到它。而且，在我的分析中，这个问题也成为了每一种排他性传统的神学家的问题；人们也许可以合理地认为，这个问题其实是属于他们那个领域里的问题。在像巴特或毛杜迪的概念体系中，将局外者判定为属于一种次要的地位，这就是侵害了人的尊严和经验性的观察，动摇了人的一致性和历史的连续性；其实这些都是神所成就的问题，是由神来解决的或是由神留作悬而不决的问题。我相信人的职责就在于建构一种理智性的观点，以使他能保持忠诚于他自己的传统和他从中所发现的信仰，同时又不否定其他人的传统和信仰，也不干扰那些经验性的知识。有关这一问题的基督教神学方面的基本讨论，可参见我的评述文章：《伊斯兰的赠礼》，载《国际传教评论》，49：220～226（1960）。

[5] 主张信仰总是或必定具有某种特定的表达形式，这有时是颇具吸引力的但也总是不确切的。无疑地，实际的信仰一直都有一个主要的形式，并受到了诸多的关注。

[6]《圣经·新约》雅各书 2:26：“身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。”

[7] 例如，可参见我的论文：《基督教与伊斯兰之间的一些相似和分歧之处》，载 J. 科里泽克（James Kritzeck）、R.B. 温德（R.Bayly Winder）编：《伊斯兰的世界》（伦敦，1959）47～59 页；我的论著《现代历史中的伊斯兰》（普林斯顿，1957），第一章。

[8] 保罗·蒂利希：《系统神学》，芝加哥，出版中(1951—　)。

[9] 我在此有意使用了我自己的术语“传统”和“信仰”。我这么做部分是因为想要表明，我对历史中人的发展的分析，具有比严格的宗教领域更为广阔的应用空间。(我设想最终所有的人的行为——科学、语言、一所大学等——都可以按照那处于过程中的、可感知的传统与某种类似于特定的人的信仰一类的东西之间的辩证关系来加以理解。) 同样地，这么做也旨在表明，在西方文明中的这种特定的情形，能够被明智地和有益地看作是处于人的各种宗教传统——譬如我正在努力建构的那一种——这一世界性的处境之中的。详细阐明这一点也许需要（也许是一种回报）一部专门的著作。正如前文所指出的
321 (第 4 章，注释 [34])，我把信仰与理性这个著名的西方问题(这个问题部分地为伊斯兰世界所分享）看作是，一个人参与了两个累积的传统的问题，而通过每一个传统他都被导向了一种对他来说具有终极价值和最高命令的超验者。在形式上，这个问题类似于参与了不止一种传统的中国人的情形，但即使是在内容上中国人也常常（并不总是）免却了矛盾的痛苦。

[10] 参见上一个注释。

[11] 我说“后来的”西方情形，是因为这并不是原初性的。在希腊文《新约》中，既有一个名词（“πιστις”）又有一个动词（“πιστευω”）来表示“信仰”。据推测，在这些用法背后，在“福音书”中还存在着阿拉美语并最终是希伯来语的一对动词与名词 (אמת—אום)。见前文第 3 章，注释 [27]。同样极其重要的还有用于拉丁文通行本《圣经》中和中世纪仪式中的一个拉丁语动词“*credo*”，它起初不是意味着“相信”（“believe”），而是“将信赖给予”，因而是“信任”（“trust”）的意思；所以它是表示“信仰”（“faith”）的名词的一个有效的相关词。对其向唯理智论的“信仰”（“belief”）这一历史转化的研究，将会是大有裨益的。

[12] 在这些神学家中最重要的是坦普尔大主教，他认为神学家之于启示就像是音乐批评家之于音乐（317 页）。“启示既不是也不能够详尽无遗地体现在命题当中”（318 页）。不存在什么像启示的真理这样的东西（亦即一个概念者或理智者的真理）（317 页）。“神的知识只能在一个人中而不是在一个教

义中才能完全地给予人们”（321 页）。注释中的页码见威廉·坦普尔（William Temple）：《自然、人与神：1932—1933 与 1933—1934 学年在格拉斯哥大学所作的吉福特讲座》（伦敦，1934，此后多次重印）。

［13］古斯塔夫·奥伦（Gustaf Aulén）：*Den allmänneliga kristna tron*（斯德哥尔摩，1957）。原文是：“*Den systematiska teologiens uppgift blir alltså att med alla till buds stående medel söka klarlägga den kristna trons innebörd och mening*”（11 页）；“*Den vill icke bestämma över tron men analysera den faktiskt förefintliga, levande kristna tron*”（12 页）。我已经详尽地考虑了这个问题：这里的“*den kristna tron*（*s*）”这个词语到底是应当更正确地译作不带定冠词的“基督教信仰”还是译作带有定冠词的“基督教信仰”。这是一件微妙和严肃的事情；但我已经相信前者是不可避免的——尤其是对于“作为实际存在的基督教信仰”，因为“这种”（“the”）基督教信仰是一个理想的概念，指称的是某种并不“实际存在”的东西。（瑞典语在此是更加个人性的——“*levande*”可能是各种版本之间的不同吗?）事实上，在我看来，如果在英语中加入那个冠词的话，奥伦的贯穿于全书的整个论题就会受到损害。当已公开出版的英文译本（它是从瑞典文第四版译出的，但很明显就这一特定的问题而言，并没有什么重要的区别）在我引用的两个句子中已经把它译作“这种基督教信仰”的时候，我的这种译法乍看之下似乎有点儿自大，甚至也有点儿带有某种倾向性。本书的英译本是，古斯塔夫·奥伦：《基督教会的信仰》，译者 E.H. 瓦尔斯特罗姆（Eric H.Wahlstrom）和 G.E. 阿登（G.Everett Arden），5、6 页，费城，1948。不过，我并没有
322 气馁，因为译者尽管没有意识到这个问题，但实际上仍然摇摆于这两种译法之间，并随着译文的进行而逐渐地采纳了我认为是正确的解释——这似乎是无意识的，奥伦论证的思路引导着译者逐步采纳了这种存在性的译法。在英译本的头几页里，包含了我们所引用的那两个句子，他们相当规则地使用了冠词，但在第 7 页中，他们写到“系统神学试图探究基督教信仰的意义”（对瑞典语中相同的词语的翻译却没有使用冠词）。同样

地，随着译文的继续，我们发现了"基督教信仰的王国"（8页）。在第43页中，不带冠词的"基督教信仰"使用了4次，在后面的译文中还可以发现更多这样的例证。我相信大多数读者都会同意，如果自始至终都去掉冠词，这本书的英译本将会更加令人信服（也更加连贯一致）。

[14] 这难道意味着的是那使得神学不能为真或为假的纯粹的相对主义吗？我认为基本的问题依然是信仰究竟是真还是假的问题——特定的人的特定的信仰。这个问题是难于处理的，当然也是至关重要的。我认为一种神学陈述其自身不可能就赤裸裸地是真的，但能够在人的生活中变成真的——当它被内在化和生活化的时候。（但它也能变成假的，能被证明为假吗？）参见下文注释 [16]。

而且，我认为，当承认了"一种宗教"自身不能是真或是假的时候，人的宗教生活就获得了解放而不是遭到了毁坏。一种特定的宗教可能是真的这样的观念，甚或一种宗教可能不是真的这样的观念，已经引发了无数的伤害与冒犯。抑或类似地，一种宗教是真的而另一种是假的这样的观念；或者，更具误导性的，所有的宗教都是同等为真的这样的观念（这当然是一派胡言），都同样引发了数不胜数的伤害与敌意。我们应当知道，并不是真理和虚假就存在于那里，也不是宗教真理和宗教虚假就存在于那里。宗教，不论是单个的还是全部的，都不能是真的或是假的——正如人们从认定在宇宙中存在着这样的东西的那种预设中解脱出来之后所欣喜地承认的。追问一个错误的问题，并竭力回答一个不可能回答的问题，这会令人产生多少懊恼啊。一旦绕过了这个特定的角落，人们就能重续他们那一度曾陷入泥沼的古老的宗教探索。

[15] "我爱你"这一表述的真理性和意义都不能独立于那作出这一表述的人。（事实上，它也不能独立于那听到这一表述的人。）我相信，这一点并不愚蠢：自然科学的陈述总是以第三人称进行的，而人文学科的表述至少能够具有崭新的第一和第二人称的维度；这一事实是一个具有重要意义的事实。所有关于人的事物的一般性陈述（例如，本书所试图理解的宗教生活）最终都是以第一人称复数形式所做的表述。谈论人，最

终也就是谈论“我们这些人”。一些社会科学家试图绕过这一点；我认为这是误入了歧途。现代“行为科学”以纯客观知识为最终的目标；这正是它的一个基本的错误之所在。当然，人文学科也应当学会变成科学的、经验性的——社会或行为科学家沉湎于其中的“客观性”，只要他所看到的仅有的可替换形式就是主观性和推断。这一领域里的那将会消除社会科学和人
323 文学科之间的分离状态的革命，将会伴随着认识到科学知识在这一领域中的最终目标就是一种训练有素的自我意识而到来。

[16] 一个有趣的发现是，这种陈述的真实性不仅依赖于那表述它的人的真诚性，而且也依赖于这个人对它的理解。如果有人误解了何为真正的爱（而我们当中又有谁——部分性地——不是如此呢？——而这并不只是他人的事情），那么他可能相信他在爱着，而且也是真诚地说出了这一点，然而他的陈述在某种程度上却是不真的。同样地，在此与神学的比照也不是那么遥不可及的。

[17] W.C. 史密斯：《比较宗教学：向何处去——为什么?》，载 M. 伊利亚德（M.Eliade）、J. 基塔嘎瓦（J.Kitagawa）编：《诸宗教的历史：方法论论集》，35 页，芝加哥，1959。

[18] 对这一点的更全面的探讨，见上一注释中所提到的论文。有关友谊及其与此的相关性问题，特别参见，引书同上，39 页，脚注 18。

[19] 我们已经看到，累积的传统是以往的人的个体信仰的产物，也是如今的人的信仰的途径。人们不能终极性地探询哪一个是先出现的：在没有干扰的历史过程中，这两者是持续不断地相互作用着的。实际上有两种方式可以论证是传统先于信仰，而不是信仰先于传统。一种是一般的人类历史，在这里人们意识到累积的传统可以追溯到远远早于人的个体意识的史前时代。出于明显的原因，我们知道，早在我们能够知道或应当能够知道这些事物对他们意味着什么的数千百年以前，石器时代的人们就开始埋葬他们的死者并完善了其他一些被传给后来的人类宗教传统的东西。另一种是个体的生活：儿童面临着一种先于他们而存在的客观的传统，并在这一传统对其已经具

有了意义的那些人中间成长起来；这一切都发生在他自己的信仰能够被这种传统表达以前，也肯定地发生在他凭借他个人的创造性而对这一传统作出建设性的或毁坏性的修正行为之前——如果他是一个领袖、天才或什么不同寻常的人的话。毫无疑问，在整个人类的宗教历程中，不论多么伟大，都不存在这样的宗教人物：其宗教生活在某种意义上不是对他所承继的传统的一种延续——无论他曾经作出了多么彻底的改进。

不过，这在一切可能的方面，对所有人的生活都是这样的；没有人能够完全不与以前发生的事情发生联系。（这个问题基本上和譬如说语言与思想之间的关系是相同的。）传统先于所有已知的信仰；但如果就此就得出结论说传统控制着信仰，或说信仰是传统的一种功能，则是错误的。与此正好相反，历史学家可以指出，在整个人类的累积的宗教传统中，有无数具体的内容或事物，都是在特定的时刻，由特定的人，并且是出于特定的可加以观察的能力，而第一次引入了它们。尽管有历史的连续性——它可能也懒得去否认和反对，也仍然可以合理地将信仰看作是，至少在逻辑上是先于它的具体化过程的。不论人们认为承继而来的传统在塑造人们对它们的回应上
324 发挥着多么大的影响，人们都会不可避免地要承认，人们本质上在这种回应上是开放的，并且在修正其回应上也是自由的。他明显地给这种传统带来了一种内在地回应的或不回应的或以一种新的方式回应的能力。

幸运的是，就像对于鸡与蛋孰先孰后的关系一样，并不存在要解决这一问题的那种终极需要。

[20] 一个罗马天主教徒也许能够接受这种表述；然而我认为它也暴露出了一种与他的原有定向不同的定向。就算是在罗马教会中，有关神学解释的表述也是一种十足的和明显的人的行为。一种完整的神学不是由宗座权威赋予其绝对正确性的，神学家们也不会把个人信仰与信仰的语言表达混同在一起。不过，那种教会的个体成员在接受神学以外，还接受了教条——借此也就意味着教义将会被看作是启示性的（极为类似于穆斯林的真理启示在《古兰经》中的观点）。所以，这些作为在教会的正式公告中所确立的教义，相应地对其成员来说

也就免除了我所归之于所有语言表达和概念化的那种尘世性的特性。

我在这里还没有探讨语言的问题：一个拉丁语的命题是如何被看作逃避了那历史地产生和历史地限制的语言的个殊性的。在一个更基本的层面上，我并不满意于考虑在此所涉及的更深入的问题，在某种意义上，它是那不具有或没有感受到个体决定的责任性的人的问题。当然，在所有的社团中，都有一些毫无疑问的满意于追随其领袖的成员——但设想一下如果他就是一个领袖呢？（另外，新教徒，就像穆斯林、印度教徒、佛教徒以及大多数其他人一样，如今已不可能回避这样一个尖锐和深刻的个人问题："哪一个领袖?"）人们也许会把神学问题留给（或选择留给）神学家——但设想一下如果他就是一个神学家呢？最终地，对罗马天主教徒来说，那个问题也许是教宗的问题，但设想一下如果他是教宗呢？我希望这个问题看起来不是一个什么毫不相干的问题——它肯定是极其严肃认真的。就我所能看到的而言，我们都是处于这种宗教问题之中的人，也许每一个人都必须要为自己决定他在多大程度上（以及如何）来看待超验者之进入了人的生活之中以及他在多大程度上来看待，它在为它通过其而行动的人这一动因（或通过人这一动因的产物，例如一种语言概念）所限制或修正之前，而在人的生活和社会中的延展和分化。

实际上，罗马天主教的情形是前面所描绘的"在历史中的超验者"这个一般问题的一个特定的实例（第 6 章，注释 [7]、[8]、[9]；另见本章注释 [4]、[21]）。正如此处所表明的，这主要是为信仰的解说者，并只是在次要的意义上才是为分析性的理论家，提出了一个问题。然而，我认为，即使是对于后者来说也不应回避它。

关于教条，下面的陈述是具有启发性的，这是来自"*Enciclopedia Cattolica*"，12 卷本，Città del Vaticano，1948—1954，"DOGMA"词条（由 Cipriano Vagaggini 撰写）："*Una dottrina rivelata da Dio e proposta come tale dalla Chiesa con la garanzia dell 'infallibilità'... 'D[ogma] e teologia non s'identificano, la teologia essendo in tutta la sua estensione un*

ulteriore studio umano scientifico dei d. e delle altre cose proposte dalla Chiesa, sebbene non come d."；这种饶有兴味的历史
325 评论，使人回想起了我们在前文第2章对启蒙运动中的理智化所做的探查："*Il termine d*[*ogma*] *per esprimere precisamenta questo concetto non prevalse in modo definitivo che a partire dal sec. xviii*"（第4卷，1791、1792、1795页）。

[21] 一些读者可能会根据这一段文章推断，我想要断定的是，作为一个团体的基督徒没有什么特别的共同之处；他们所共同具有的东西只是他们在所有宗教徒中所共同具有的东西，即"超验者本身"。这个问题是基督教神学家的一个问题。坦率地讲，我认定神在基督徒社团之外不是不可知的。作为一个观察者，我认为，在任何其他的预设之上，都不可能解释在"犹太—基督教"传统之外的人类宗教史。那些已经设定了那种历史是在没有与超验者的联系之下而发展着的历史学家，实际上并不了解那种历史。就像我所主张的那样，一旦承认了神在其他社团中也是可知的和行动着的，那么任何表述出神以一种特殊的方式在基督教会中是可知的和行动着的这种信念，就是基督教神学家的问题了。无论它能够被解释成什么样的特殊方式；就我所知道的而言，这种解释都不会与我在正文中的这段论述相冲突。

也许有人会认为，我以神学上的投降为代价而换来了历史的可理解性和一种几乎可以说是神秘主义的直接性：通过把累积的传统描述为某种完全内在于这个世界的东西，我所拒绝的不是超验者本身——我认为它是我的这种分析所必不可少的，而是那在历史中的超验者、变成肉身的"道"、基督奥体、那如今已装订在《古兰经》的封面与封底之间的神的预在的"言说"；而这则似乎使人在一个变易不居与暧昧不明的世界里失去了有关一种实质性真理的稳固根基。然而，这种分析却将人留在了他其实是一直停留在其中的地方和我们的分析所由以出发的地方，即在历史与永恒、在时空的子民与神的子民这两个世界之中的公民。这种分析承认——但它自身并不产生——这样一个事实：人们从他们的父辈那里获得了他们的宗教象征，但每一个人都必须要为他自己发现那些象征究竟意味着什么。

第八章 结论

193 通常，我们是通过我们所继承而来的一套概念模式的窗口来看待这个世界的。有时这些窗子需要打扫和清洁：因为情况会严重到我们所看见的几乎只是我们所建构的那些窗子而不是窗子外面的世界。有时，经过审慎细致的检查，我们也会发现，就像通过清洁这些窗子一样，通过重新组合安排这些窗子，我们就能更好地看清外面那真实的世界。我们肯定应当感谢我们的先辈们，因为正是他们建构了这些使我们借以能够观察这个世界的窗口。没有他们，我们可能还仍旧囿于我们直接的经验或狭小的圈子的局限之中——就像在他们之前的他们的先辈所经历的那样。然而，倘若不时地追问一下，扩大一下这里或那里的窗子，甚或更换以不同形状的新窗子，我们是否有可能会获得更佳的视阈；这并不是什么不敬之举。

由于概念化是一种人的行为，由于它的发展过程是能够被观察得到的，因而它也是能够被有意识地加以改进或修正的。这个过程因而也就变成了这样一个过程：其进一步的发展是自觉的和有意识的。这即或在宗教领域里也是如此——尽管我们并不习惯于这一领域里的这种变动的自觉性。

194 这至少是很明显的：在其动态发展的某一阶段，在“宗教”和“诸宗教”这一术语之下，被理智性地加以具体化的这种内在虔敬与外在体制的混合物，被认为就是这个样子的，因为一些人（相当偶然地）已经不由自主地习惯于这么做了。而“诸宗教”也都具有了名称，因为我们已经赋予了它们那些名称。一旦人们认识到了所发生的这一切，那么他就不得不就是否继续使用这些特定的概念而作出选择。对我而言，鉴于我所提出的那些理由，它们如今很明显地是不充分的了。

所以，在我的方案中，已经设想和提出了一套新的概念框架或理论结构，它比传统的或现有的那些概念或理论模式要更为有效；借此，人的思维能够更正当地来理解历史上迄今为止的人的宗教生活的那些极具多样性的、变易不居的和难于捉摸的素材，并能从今而后更明智地参与到那种生活中去。

在某种意义上，我所提出的这套方案可以相当简单地表达出来。这就是，那以往会被人们理解为“宗教”特别是“一种宗教”的东西，可以更有效地、更真实地按照两个——不同种类的但都是动态性的——因素来加以理解：一种历史性的“累积的传统”和男男女女的个人性的“信仰”。

在语言的层面上，我郑重地建议，应当放弃使用诸如基督教、佛教一类的术语，因为在质疑之下，它们明显是站不住脚的。“宗教”这一词语有着多重的含义，人们对它最好也能弃而不用。这部分是因为它那具有误导性的歧义含混性，部分是因为它的大部分传统含义在审视之下都是不合理的。人们能够合理地归之于这个术语的惟一有效的含义是“宗教性”这个意思[1]；但能够表示这种类属性的抽象性的还有其他可资利用的词语——我们也许可以恢复“虔敬”这个受人尊敬的术语。无论如何，它的复数用法，或者它的带有某个冠词的用法，都是错误的。[2]如果每个——出于习惯——而想要使用

"宗教"这一词语的人，能够停下来，对自己澄清自己希望它
195 所指称的到底是什么，那肯定将会收获良多。只要他做到了这一点，那他是否还会继续使用它，就是大可怀疑的了，尤其是当他也希望向他的听众或读者来澄清它的时候。

我可以不揣冒昧地推测，这些术语是否会在 25 年之内，在实际中从严肃的著述和审慎的演说里消失。

这种消失，对虔敬者来说，可能意味着对神的更真实的信仰和对邻人的更真实的爱；而对学者来说，则可能意味着对他们正在研究的那种宗教现象的更清晰的理解。

目光敏锐的读者可能已经发现，在本项探究的过程中，尽管拒绝了"宗教"这个术语的名词形式，但它的形容词形式"宗教的"则被保留了下来。这是同这样一个论点联系在一起的，即宗教性的生活是人的一种属性。这种属性的出现，不是因为那些人参与到了某种被称为"宗教"的实体之中，而是因为他们参与到了我所说的超验者之中。形容词能够比名词更贴切地描述实在——尤其是在个人性的领域内；这一点也许是一个重要的哲学定向。[3]

我已提出了一对概念，即传统和信仰，来替代现行的这种单一的概念，但却并没有详尽地探讨这两个概念的本质。这部分地是与我这样一种伴随而来的观点相吻合的：不论是宗教传统的"本质"还是信仰的"本质"，都不是一个理智性的必需物，也不是一个形而上学性的实在；而我们在此所处理的则是只能如此这般加以探究的历史性的现实存在。然而，这一点尽管颇为重要，但其本身却无法令人感到满意。累积的传统这一问题所涉及的困难和质疑并非那么多，但在我的论证中所使用的"信仰"这一概念却与此不同，它还需要作出进一步的探讨。

不过，这需要由另一本也许在某一天会写就的著作来加以完成。稍后，在根据一个人自己潜在的信仰及与权威的关系这一立场，来考察所提出的这种分析之时，我们还会再次涉及这个论点。但是我认为，对这个问题的全面论述，对我们的假说而言只是一个逻辑推论而不是一个逻辑前提。

196 我们不打算进一步论述所提出的这种立场，而是准备考虑

应当如何来检验它。这个论题已经经过了归纳性的证明和理论性的分析。在我看来，情形似乎是，我们现代知识的证据激励或推动着这种新的看法，而反思性的逻辑或推理又进一步证实了它。此外还有一项重要的检验则是：在实践中来检验它。对此可以注意到这样三个领域。

第一个领域是对其他人的宗教生活的研究。对此我没有什么疑虑。正如我们在前文所注意到的，在“诸宗教史”中的近期研究表明，一种不知不觉地朝向这一方向的发展演变实际上已经开始了。[4]也许存在着一丝怀疑，但只要将这种“传统—信仰”的分析有意识地应用于对外在文化的理解之中，就能迅速、充分地证明它的有效性。假如学者们愿意在他们特定的研究领域之内来检验它，假如他们发现它是不适当的和没有助益的，那么我的这种提议将不得不被撤销或修正。然而在我看来，很明显的是，这个理论在这一范围内是颇为合适的；但无论如何，就让其他的观察者来检验它好了。

饶有意味的则是这样一种特殊的情形，即由局外人所做的基督教研究。[5]我猜测，假如他们的目标不是想要回答“基督教是什么”这一问题，而是想要确定“历史的基督教传统是什么”以及“基督徒的个人信仰是什么”这些有益的问题。倘若我的理论是有效的，那么他们就会发现这两个问题更易于操作处理，也更具有启发意义。[6]

第二，存在着各宗教社团之间的相互交流这样一个正在发展着的领域。不同传统的成员之间的“对话”，如今正在取代论辩、争执和传统宣教策略所具有的那种独白式的宣道。不过，能够被用以进行这种“对话”的术语迄今尚未有广泛的发现。[7]如果能探明本文所提出的这些术语，在应用于不同团体间的对话时是卓有成效的，或者至少是可以相互理解的，那么这将是具有启发性的。尤其是在考虑到这一行为对世界未来之宗教发展所可能具有的重要意义之时，这无疑将是对这种理论的一个极其重要的检验。[8]

197 第三，还存在着信仰者的立场。这毫无疑问是最微妙、最困难的领域。正是在这里，问题将会最为尖锐地出现，但由此而来的证明也将来得最为有力和清晰。

至少，这对基督徒和穆斯林来说将是如此。至于世界宗教人口中的另一半，我预料也不会有什么太大的隐忧。如果我没有弄错的话，尤其是印度人和中国人，他们将会发现这里所提出的分析是完全可以接受的，也是简明易懂的。一些虔敬的犹太人在将这种论点运用于他们自己的情形时也许会发现一定的困难——尽管他们也许会觉得它很好地代表了那些其信仰形式无法为他们所分享的人的情形；而另外一些虔敬的犹太人则不会发现这种困难。不过，正是基督徒和穆斯林将会提供关键性的检验。[9]在本文已提出的这种理智结构的术语这一范围之内，如果最终能证明它可以表达一个基督徒或一个穆斯林希望就他自己的信仰、他自己的宗教立场、他自己的传统所想要言说的那些东西，那么毫无疑问地，这种理论也就证明了自己具有一种相当可观的生命力。

然而，比其对理论定向的意义更为重要的是其对传统本身的意义。本文所提出的这种理论对参与者的适用性问题，由于所涉及的是它的生命力这一最为复杂和困难的领域，因而它同时也就成了迄今最为重要的和潜在地具有最高价值的问题。如果基督教神学能够用这些术语来充分地加以表达，那么对基督徒自己来说其收益就可能是惊人的。如果伊斯兰社团在现代世界里能够以这样的方式来重新表述它的看法和立场，即不仅真正严肃地对待其他人的信仰，而且也真正严肃地对待它自己以往和现今的传统的历史性与动态性，真正严肃地对待信仰的那种深刻的个人特性以及信仰那直接指涉物的深刻的超验特性，那么，它当代的宗教危机也许就有可能被加以克服——如果一个局外者的观点能够被容忍的话。[10]

198 在我更有权利言说的基督教的情形中，首先要记住的一点就是现有的基督教神学是不充分的。无疑地，神学对信仰来说总是不充分的[11]，但当代的危机却显得格外严重。在这一点上，我们又回到了我们在前文即“导论”中所注意到的那些问题。基督教会正在严肃地、正确地探索着一种有关信仰的新的“理智—语言”表达形式，这种表达形式将会比现有的一切形式更易于为他人所理解，也将更能令它自己的成员尤其是它自己的神学家感到满意。这样一种表达必须能够，在一个日益带

有科学及其所有衍生物之特征、日益带有遍布整个世界以及教会内部的明显与丰富的宗教多样性之特征、日益带有迅猛与自觉的变易之特征以及诸如此类之特征的世界里，发挥它的作用；而且也必须能够，在我们这个信仰本身仍旧是珍贵的和具有超验意义的——尤其是因为这种新颖性——世界里，发挥它的作用。教会迫切需要一种新的神学，以赋予基督徒能够同时更加现代和更加虔敬的能力，并培育出一种能够同时更紧密地协调于当代历史和神之完满性与威严性的信仰，这一点并不是什么秘密。在20世纪迄今为止的时期里，基督教思想的两种重要的运动，“自由派神学”与“新正统派神学”，只是面向上述这两者之一，而不是同时面向这两者作出了定向或调整。

现下的分析就是提供给这样的一个教会的，并斗胆希望，它也许并不能够回答那些十分迫切的问题，但却能够提供一种思想的“绪言”，并期冀在这种思想之中，那些问题能够由那些具有足够信仰与才智的人们作出试探性的回答。

在回答这些问题，在重新表述一种神学的过程中，假设它是沿着这样的线索进行的，许多问题都将会凸显出来。我只能这么说。这些问题当中比较突出的无疑是诸如权威问题[12]、教会教义[13]以及其他一类的问题。然而，我们现下的分析其本身并不会产生这一类的问题，而只是将它们带到了开放的状态中而已。可以推想，它甚至还有可能提供一些借此可以发现一种解决方法的术语，如果它能够与科学、自身的历史以及他人的信仰等现代知识保持协调一致的话。

199 某种与此类似的考虑亦可应用于伊斯兰的情形当中[14]，尽管不同之处依旧是明显的。

无论如何，在这两种情形中，它都不只是一个传统神学是否能够用新术语来重新表达的问题。这可能会与这种分析本身相矛盾——这种分析已经被精致复杂化了，以便来应付这一事实，即现代人类的情形包括宗教社团的情形已众所周知地是全新的情形。那些被神学表述了其信仰的人和那些作为这一神学之言说对象的人，都是具有新知识、新机遇、新责任的人，而他们也都知悉这一点。用一些完全与今日相适应的动态的术语来表述基督教神学或者伊斯兰神学，不可避免地就会涉及那真

正的创新。推测之下，不论是什么样的理论，它都必须要承认在以往所出现的创新这一可证实的事实，它都必须要在当今根据其内在的属性为着它之成为自觉的但又是训练有素的作出创新。

在人类宗教史上，自觉意识的到来是一种突变。它的后果，无人能够作出预见。

对于我们这项研究的结束部分，我大胆地冠之以了“结论”的标题。然而我相信没有人会太过认真地对待这一点。在对这些事物的理智性表述上不仅不可能有，而且肯定也不会有什么最终的结论。因为人类的宗教史还尚未完结。

预测未来可能会是愚蠢的。然而尤为愚蠢的是那些心照不宣地预告了，或者其态度暗示了，事情的现存状况将会继续存在下去的人。他人的累积的传统明显地正处在持续的发展之中。而自己的传统亦复如此。对我们的目的尤为重要的是，各种社团之间的关系也正在改变。整个人类的宗教史正在进入一个新的阶段——就像它每一天都进入了新的一天一样，尽管现在变得更加迅速、更加明显和更加具有共同性了。

基督教的传统还仍然处在过程之中。伊斯兰的传统也尚未停止演化。犹太人的、佛教的传统也都是如此。印度人的传统则永远都是处在转变之中。在我们眼前惟一不变化的传统就是
200 那些已经停止生存的传统——就像古代世界的那些传统一样，然而即使是这些传统也比通常所认识到的要更为积极活跃地持续存在着。[15]今日，当然还有明日，不论是就他自己的传统来说，还是就他人的传统与他的关系而言，世界上几乎每一个宗教徒的观点都显而易见地是新颖的。

到目前为止，我们所关注的主要是两种类型的人——其任务就是对宗教事物的理智性的理解：局外的观察者，他试图解释他所看到的东西；某一传统中的参与者，他试图解释他所认识或体会到的东西（或试图认识和体会他所继承到的东西）。我们现在也许还可以加上第三种类型的人，即未来的后代人，其任务在某种意义上就是决定、选择、探索和创新。建构一种单一的和充分的理论以能够同时满足于观察者和参与者，这之所以是必要的，之所以是可能的，其原因之一就在于，在今天，这两种角色正在开始结合在一起，因为信仰者逐渐认识到

他们自己亦是人类整个宗教复合体——由不同的但却不再是彼此分离的社团所组成——中初期的或潜在的成员。

对新的概念模式的需要已经变得很明显了，这一方面是因为，人们已经拥有了关于其他传统的新的、内容广博的知识，另一方面则是出于有关人们自己的传统的知识危机。在这两者之外，当代的在宗教以及其他层面上对人的传统的解释，可能正在开创着一个崭新的时代。更为新颖的还在于，人对所有这一切以及他自己在其中的参与——作为一个过程他在其中是一个自觉的和负责的参与者——的新意识是最为激进彻底的。

一切人的历史正在变成自觉的历史，这也包括人的宗教史在内。而且无论是好是坏，它也正在变得更为一体化。但人们究竟如何在宗教层面上完成这种统一还远不明朗。而已经明朗的一点则是，实现这种统一的责任亦正在变成他自己的责任。
201 不同宗教社团的人们将不得不携手合作以共同地、有意识地建构起不同宗教社团的人们能够共同赞成的而且也是他们能够共同参与其中的那种类型的世界。[16]

这是一项巨大的任务，也是一项新的任务。要完成它，将需要很多的东西，包括新的观念在内。除了我们已经提到的那些检验之外，这样的一种运动所需要的条件也是今日任何一种新宗教理论（或神学）的新的、挑战性的检验。这种检验将由那即将到来的后代人——他们的作用，不论意识到与否，就是将要建构世界宗教史的新篇章——来加以应用（或毋宁说，在探索性的参与者的控制下，将被加以实施）。

如果他们能够为他们的任务赋予一种对所涉及的那些过程以比以往所具有的或必需的理解更灵活的与更具包容性的、更透彻的与更真实的理解，那么他们将会更明智地发挥出他们的作用，而他们当中的学者也将能更真实地观察和解释它。

就在那个新时代的门槛上，我结束了。

那么，我们是不是可以总结一下我们的论点呢？

“宗教”，作为一个术语，其意义在我们历史的与理论的探究下已被阐明；我希望这亦能让我们更真实一些地看清人的宗教生活本身的意义。

宗教的终结，在其目的与目标这一古典意义上，就它所指向的与导向的而言，是神。反过来说，神在这种意义上也就是宗教的终结，因为神在其奥秘、爱以及永恒的真理中，一旦活生生地出现在我们的面前，所有其他的东西都将烟消云散；抑或，最起码地，各种宗教行头将会回复到他们适当的与尘世的位置上，而“宗教”这个概念也将会寿终正寝。甚至在这永无止歇的真理只是学术探究的真理之时，这也会同样如此。

作为基督教会中的一员而写就的这本著作，它是献给基督徒弟兄的，并希望它能够有助于我们在理智上公正地对待我们如今所了解的并且也是我们生活于其中的这个世界以及我们所了解的由基督已将“他”启示给我们的神。作为大学里的一员
202 而写就的这本著作，它是献给学术同行的，并希望它能够有助于我们理解和解释人的漫长的、丰富的宗教史。作为人类中的一员而写就的这本著作[17]，它是献给全世界的人类同胞的——这既包括那些其宗教信仰是从其他传统中派生出来的人，也包括那些其信仰是非宗教性的人——并希望它能够有助于我们下面这一新使命的理智方面的建设，即在地球上共同建构起一种值得我们一切团体对之保持忠诚的人类情谊。

这样的抱负可能显得有些不切实际和自命不凡，但若非如此，今天就肯定不会有任何人的信仰最终是合理合法的——除非它能怀有这样的抱负。

[注释]

326 [1] 另一种可能则是通过正在不断成为一种时尚的大学里的“宗教系”，“宗教”这一名词将需要一种新的和最终是合法性的含义，即“对宗教事物的学术探究”。它是一种平行于像“社会学”或“光学”这样的术语的发展。这就好比说是“经济学”，作为一个名词（参照下文，注释［3］），严格说来，它指称的并不是社会中的什么实体——也不存在这样的实体——而是对“经济的”这个形容词所指称的那些社会或个人的生活方面的理智性的考虑。

[2] 因此不带定冠词的“希腊宗教”（“Greek religion”）是一个正当合理的概念，而带有定冠词的“希腊宗教”（“the

Greek religion"）则不是。（前者指的是希腊人的宗教性，显然，这是一种无形的现实存在；而后者所指的东西则并不存在。）"希腊的宗教"（"the religion of Greece"）这个概念则完全是含混不清的，它既是站不住脚的又是不恰当的。在法语和德语中，含混性被包含于其中：*la religion sumérienne*（见前文，第5章，注释［27］）；*die Geschichte der griechischen Religion*（这一短语在一个比现代大多数人都更多地了解这一主题的学者的头脑里的意思，反映在了他的两卷本著作的书名所使用的这一短语之中［慕尼黑，1941—1950］），即"*Grekisk religiositet*"：一个人们可能会将其翻译成"希腊的宗教性"这一瑞典式的标题。英文译者考虑了"宗教性"，但拒绝了它；其概要在英语中表现为 M.P. 尼尔森（Martin P.Nilsson）：《希腊的虔敬》，H.J. 罗斯（Herbert Jennings Rose）译，牛津，1948，1951。在"译者前言"中，罗斯教授指出"*religiositet*"不仅出现在标题中而且也经常出现在正文中；在那些地方，他把它译作了一般的"宗教感情"，有时就只是"宗教"。

［3］在医学中伟大的一步将要到来，到那时人们就会认识到疾病是形容词而不是名词——如果我可以在反对将疾病看作是实体这一消极立场的基础上建立一个积极的个人性的论题的话。不将疾病看作是实体，这是由 F.G. 克鲁克沙克（Crookshank）在 C.K. 奥格登（Ogden）与 I.A. 理查兹（Richards）所著的《意义的意义》（伦敦，1923）一书中提出的（为了核实，我查阅过纽约与伦敦第八版的1956年印刷本。其中克鲁克沙克的论文为"附录二"，337～355页，而两位作者的评论则见于43页和101页）。正如克鲁克沙克所指出的，建构一种正当的有关疾病及其范畴的理论，是医学科学的任务；但将每
327 个患者看作是一个患有某种疾病的人——这对他而言是形容词性的——则是门诊医生的任务。

常常有人指出，在闪米特语言中（显然这在古典日本语中更为如此），动词是主要的，而在印欧语系中名词至少具有头等的级别——并且在希腊哲学中，看重名词更甚于看重动词，所以由此以来在西方思想中实在往往按照实体来理解，而在

《旧约》中，它主要则是按照事件来理解的。我知道没有一种主要的文化会赋予形容词以首要的地位，但我主张应当对这一观念给予审慎的考虑：对人类历史和处境的一种真正的个人性的看法，需要认识到，在这些领域中，除了人们的专有名称，惟一能够经受住最终审视的名词是“神”（或者这是在一个人的专有名称的标题下出现的?）和“人”（άνθρωπος，*homo*）。所有其他的名词要么是一种概念的抽象物，要么是形容词性质的。（注意一个次要的结论：一旦人们意识到像“经济的”、“政治的”和“宗教的”这样的形容词可能是很容易地和合情合理地重叠着的，可能是很容易地和合情合理地应用于同一个人、行为或情形，那么在宗教与经济［参照注释［1］］、宗教与政治，或诸如此类的事物之间作出区分的那种明显的困难就会消失。）即使是在“άνηρ，*vir*”意义上的名词“男人”和“女人”，在其终极分析的意义上也是误导性的，而在这种情形中甚至还是不道德的。将所遇到的人在基本的意义上看作是一个女人，而不是一个具有各种属性当然也包括极其重要的女性特征在内的人，最终就是对人的关系的扰乱。

我所使用的“宗教的”这个形容词，在超出个人性的意义上，也指称宗教徒们所形成的传统以及那些传统所具有的形容词性质的东西。参见前文，第6章，注释［12］。

［4］见前文，第5章，132页。

［5］这是在考虑到其他宗教社团成员的头脑中的情形而写成的。同样饶有意味的是这样的情形：西方的社会科学家和其他的怀疑者可能会在这一基础上来理解宗教信仰，即使是他们自己并没有什么宗教信仰。先前的表述不仅会成为一个传统中的信仰者无法理解其他传统中的信仰者的障碍，而且也会成为没有信仰的人无法理解任何具有信仰的人的障碍。这样的观察者往往会将注意力只是集中在累积的传统上，而不承认他们会因此而疏漏了他们试图处理的对象的某一部分内容。

［6］在我第一版的《现代历史中的伊斯兰》（普林斯顿，1947）104页的注释中，我引证了查尔斯·马利克（Charles Malik）的评论，“就我所知，在整个历史上，没有一位穆斯林学者曾写过一篇真正的有关基督教的论文”，同时我还知道没

有一本穆斯林的著作表明对基督教立场曾有过任何的“感觉”。另一方面，在更新的版本中，我也很乐意在注释中再加上下面这两位作者的引人注目的著作。第一个是伊特拉特·胡塞因（Itrat Husain）的《约翰·多恩的教条与神秘主义神学》（伦敦，
328 1938）和《十七世纪形而上学诗人中的神秘主义因素》（伦敦与爱丁堡，1948）。另一位是开罗散文家和物理学家 Muhammad Kāmil Husayn，他的有关十字架受难的非凡小说在埃及引起了广泛的文学关注，而在基督教世界则引起了神学上的关注（“*Qaryah Zālimah*”，开罗，1957；英译本：《错误的城市：耶路撒冷的一个星期五》，Kenneth Cragg 翻译，阿姆斯特丹，1959）。引人注目的是，这两位作者都没有试图应付这个令人心神不宁的问题：何为基督教？——这个问题并没有出现。这些人所试图去做的和已经成功地做了的，就是描述特定的基督徒的实际的信仰——即按照一直到那个时候所发展起来的累积的基督教传统来作出研究。

[7] 这也同样适用于一个社团内不同传统的代表之间的对话，这属于一种耐人寻味的类似情形。长老会信徒与循道宗信徒之间（或逊尼派信徒与什叶派信徒之间）以往常常是相互攻讦、相互误解的。如今他们在寻求着一致性和理解性，但也只是取得了部分性的成功。我认为，亨德里克·克莱默（Hendrik Kraemer）所说的“普世性必定会激发崭新的思考”这一点是正确的。像“安立甘信仰”和“长老会信仰”这样的观念，被那些尘世性的历史传统和伴随而来的具有超验定向的个人信仰所取代，很可能会促进这种沟通，尽管各种次一级别的社团可能会感到所付出的代价过于昂贵。顺便一提的是，人们也许注意到我的这个论题是在这样一个明显的事实中阐明的：在基督教世界中，宗派发展的未来不是由过去的那种发展所赋予的；简言之，它根本就不是给予性的。它是必须要与过去历史性地联系起来的东西，并将会受到它的动能的影响；但它也是处于现在和未来的后代人的控制之中的东西，这后代人既有创造那未来的自由又有创造那未来的无可逃避的责任。我们在此是有意识地使用了“创造”一词，因为在宇宙中并不存在什么模式可供他们仿效。（不过，也可以使用他们自己的术语——这也

是我的术语——他们需要遵从的是道德指令，他们需要敞开自己以使神圣在其中得以栖息。）（参见亨德里克·克莱默：《基督教信仰的沟通》，伦敦，1957；尤其是起首几页。）

[8] 有关这个和前面的那个领域，参见我的论文：《比较宗教学：向何处去——为什么？》载，M. 伊利亚德（Eliade）、J. 基塔噶瓦（Kitagawa）编：《诸宗教的历史：方法论论集》，芝加哥，31～58页，1959。

[9] 在某种层面上，来自基督徒和穆斯林的抵制可能会尤为强烈，因为与我们所研究的历史发展相一致，正是他们最为坚定地具体化了他们的宗教概念。这是与一种形而上的“非此即彼”的立场联系在一起的，这种立场在每一种个案中还牵涉了一个超验地具体化了的社团。所以“去具体化”（“dereifying”）可能会颇为勉强。任何人都不会把这件事情看作是简单的，都不会认为它只是在一个层面上展开的，或者也不会认为我对宗教实在的分析是不成熟的，例如作为一个印度人或东方人而不是一个基督徒，那就会是荒谬的。

我曾否定性地指出，从印度人和中国人的角度我预料“不
329 会有什么不安”。另一方面，从历史上讲，在一些读者中可能不会有那么多人像全体基督徒一样能深刻地理解这种分析之科学的、历史的和动态的特性以及那种全球性的关注。人们必须承认，基督教会和穆斯林教团在排他论上持有最大压力的同时，他们也对整个世界的宗教状况怀有极深的责任感，这可见之于以往的传教事业，这也可以为将来解决宗教之间的问题和建立友好关系提供一种基础；对此，其他各种传统并没有这么明显的对等物。

穆斯林，尤其是基督徒，在神学上是排他论的同时，在道德上却是普世论的（关于这一点可参阅我的论文，见第4章，注释［109］）。印度教徒在总体上更适于在理论层面上的跨宗教理解，但在道德和实践层面上到目前为止则并非如此。佛教徒总的说来将形而上的普世主义与强烈的传教重心结合在了一起，尽管它在“一种方向性的世界史”（“a directional world history”）上并没有什么终极意义的观点。在未来的世界协作中能够看到他们在其中的特殊贡献将会是饶有兴味的。

另一个重要的考虑是，所提出的理论，我希望能建立在科学方法的基础之上，同样重要的是，能够与科学正在提供给人类的自我指导性的变化这一新的动态意识联系在一起。在全世界主要的宗教社团当中，基督徒的与犹太人的社团迄今同最近的科学——不论是好是坏——处在最密切的关系之中。例如，他们最接近于这种巨大的新的道德定向：人类社会通过科学知识以及由此而可能发生的核分裂而毁灭自己。他们也最为接近于这样独特的令人愉悦的经验：按照人的意愿来重构社会环境并因而部分地控制了历史。这种因素在这里所提出的理论当中明显是具有影响力的。

对这个论题具有核心性的过程——尤其是历史过程——这一基本观念，推测起来，对于基督徒和犹太人来说比其他任何宗教社团的信徒要更易于理解或把握。

这种理论是在基督教会内部设想出来的，这一点既不是偶然的也不是无关紧要的。本书作者是一个正式任命的牧师，他试图既忠实于他自己也忠实于他所面临着的现代知识，并且还要忠诚于神的异象和由基督教传统所介绍给他的人类兄弟情谊。

[10] 当然，对于那些尚未为我们这个世界的新颖性与解释作出调整的人，对于那些其概念结构尚未为理解目前在宗教领域所发生的一切留下空间的人来说，一个局外者在这类事情上敢于持这样的看法可能是令人震惊的。与那些认真考虑过它在理论和神学上的意义的人相比，有更多的人提到了宗教的“对话”，并因而可以推测他们也承认了它在理论上的可能性。人类今日在宗教上的相互依赖程度——更不用说在明天可能会达到的程度了，已超出了许多人现有的意识。

330 [11] 对照前文，第7章，第6节（180～185页）。

[12] 用它的术语来建构一种基督教神学，这并不是本文应做的事情，即使是出于说明的目的而部分地做到这一点也仍然不是本文的职责。不过，如果能够表明，在提出我的提议的过程中，我既不是没有意识到也不是忽视了可能出现的神学上的困难，也许可以获得一些有益的东西。我自己的信念是，我所确立的立场是由证据导出的，并且在理智上也是有效的，它比我们传统的立场更为接近于真理——亦即更为接近于神；所

以我只能是感到那可能出现的困难只是存在于人的意识当中，而一种能够解决它们的理论要比那种尚未出现这种困难的理论，可能是更加地道的神学。以权威问题为例，许多基督徒最初可能会觉得，在使我们丢掉了基督教或基督教信仰的一种存在性的概念之后，我的看法将会使我们在面临当前的需求之时处于严重的阙如状态。“基督教信仰”在过去意味着：历史的探究和富有洞察力的推断向我们表明——它事实上意味着无数的和各种各样的个体案例。但人们也许会问，它对我今天而言也意味着成为一个基督徒吗？如果在原则上对这个术语来说不存在什么一成不变的、本质性的意义，那么我该相信什么呢？

一开始，人们也许会指出这样一种困境只是在理论上为基督教信仰的个人性的、生存性的那种看法所特有。在实践中，本质论者其实也面临着这同样的困境：因为在实践上他面临着有关什么是真正的基督教这种解释的不断增长着的多样性。在最简明的解说上，罗马天主教说的是一种东西，而浸信会信徒说的则是另一种东西；自由派说的是一种东西，而基要派说的则是另一种东西。实际上，每一个神学家都在忙于完善着一种解释。较陈旧的看法仿效这样的多样性而设定它们当中只有一种是正确的，或按最近的说法，在它们当中只有一种最为接近于真；然而在实际中却无从知悉它究竟是哪一种。其实，在选择那对自己来说是最佳的解释，甚或在提出一种新的解释上，每一个人都是自由的（被迫进入了这种自由）；这就是为什么本质主义者并不比那些采取了历史性的、个人性的看法的人，有更好的处境。在过去，每一个人都会选择他在其中成长起来的那种解释；但是在今天，由于更广阔的知识和更快捷的变化已使这成为不可能的事情了。而无论在何种情形下，它都不会改变这种处境的逻辑。即使人们继续追随他们的领袖，这些领袖也需要有创造性的智慧。

困难在于，追随者和领导者都正在被鼓励着去寻找那也许根本就不存在的东西。

类似的情形在伊斯兰案例中，如今也是同样严重。

上述论证基本上是一种实践的论证。它还需要补充以神学上的论证。我在前文中说过，我的分析中的“信仰”概念还需

要作进一步的解说。让我们在此按照这种特定的困境来对它作出一番考察。我在原则上已经拒绝了信仰——以及基督徒的信仰、穆斯林的信仰、佛教徒的信仰——的任何本质性的定义。然而设想一下有人提出了一种操作性的定义，例如宗教信仰是当人以一种累积性的传统使他可以利用的方式在回应宇宙之时，在这个人身上或在这个人内部所发生的事情。这毫无疑问会使以往的学术研究成为可能的和富有成果的。然而这对现今
331 的参与者来说又会有什么神学意义呢？它会使他摆脱所有的指导而把自己投入到彻底的混乱之中吗？无疑地，它解放了他，但我认为，这是在神学的利益上：追求的不是信仰本身而是真理或者神。如果它是革命性的，它就是这样的一种革命：它不是对宗教价值的背叛，而是对它们更紧密的忠诚。

因为设想获得宗教信仰的方式就是发现它是什么然后再去追求它，这其实是一种严重的误导。正相反，信仰是我们赋予人在追求别的什么东西（或什么人）这一事实的名称。

这就为神学家所持的主动权在于神而不在于人的信念留下了空间。他们中肯地主张，那种认识到存在着其他什么东西或其他什么人值得追求的能力，是人所接受的最大的恩赐。尽管这样，事实上人仍不能选择是否具有信仰。当他已经发现或认定超验者事实上存在于那里的时候，他就会发现他具有了信仰。因此，信仰不是一个实体。它是一个人根据超验者而生活的具有形容词性的属性。

当然，这种属性在人与人之间、在处境与处境之间以及在传统与传统之间是互不相同的。

对于观察者来说就像对于参与者一样。认定研究人类宗教史的方法就是首先要发现何为信仰，然后再在材料中寻找这种东西，这完全是一种误导性的看法。学者只有通过观察在人的整个发展过程中当他调整性地与超验者保持着关系之时所发生的一切，他才能够报道那曾经出现的信仰是什么。在其种种限制性当中，学者永远不可能告诉人们信仰在明天将会变成什么样子。

因此参与者能够从历史学家那里（记述他自己的传统或者记述他人的传统，在今天这完全是出于他自愿的选择）获悉什

么是可能的（已经可能的），而不能获悉什么是必要的以及什么是好的。过去在这里是建议性的，不是约束性的。宗教权威不在这里，而在于超验者那里。

在基督教的情形中，圣礼的教义、教会的教义以及诸如此类的教义，是同与超验者真正相遇这一问题相关联着的。根据它们就有可能回答个人选择的道德责任问题，否则由于抉择的生存性恐惧会使其无法作出这种选择。人一旦品尝了自由的滋味，品尝了现代知识的果实，他就不会再受到外在强加的权威的哄骗。他的问题是神学必须要回答的而不是要回避的问题。那么，按照我们的分析，一种神学就应当回应而不是远离现代人的境遇。

［13］参见前文，第4章，注释［79］和第7章，注释［4］。

［14］上面一段文章，197～198页，是一个基督徒尽可能审慎和真诚地写就的有关基督徒的东西，在某种意义上它也是为基督徒而写的。但在许久以后，我忽然发现只要做一点儿置
332 换它也完全适合于当代伊斯兰的情形（人们只需要将“基督徒”换作“穆斯林”，将“教会”换作“教团”，将“神学家”换作“思想家”即可；而在这种情形下，“不充分的”当然也是意味着“在穆斯林看来是不充分的”）。

［15］我所说的“累积的传统”的持久性在历史上比其他人所理解的“诸宗教”还要长远，尽管现代人类学家的工作已经表明当今世界上的实际情形要远比在概念中的情形复杂得多。因而，在20世纪的埃及村庄里还存在着“古埃及宗教”的“部分”“残余”，在20世纪的希腊村庄里还存在着“古希腊宗教”的仪式实践的“部分”“残余”。这就是说，对一些穆斯林而言，古埃及的传统仍然存活着（也仍然在变化着）；对一些基督徒而言，古希腊的传统仍然存活着，也仍然在变化着。

［16］这关键的一点，将在本章末尾予以认真的对待，它在我即将出版的《他人的信仰》一书中将会作出详尽的探讨。

［17］这听起来也许有些奇怪的话并不是什么陈词滥调；其目标不仅在于反对宗教排他论者，而且也在于反对社会科学

中现行的不正常倾向：一些作者在表达他们自己之时就好像是他们完全站在他们所描述的人类处境之外。而有关人的发展的现代科学知识则是那种发展的一个部分。我坚定地认为（参见第7章，注释［15］）这种真理必须得到承认，而它巨大的意义也必须得到重视。例如，我在前文（201页）曾主张，修正"'应用'一个实验"这样的表述而改用更明确的"'实施'这个实验"这样的说法，以更清楚地表述在客观知识与自我意识这一更令人激动的事物之间的差异。譬如说，如果现下的努力最终达到了它的目标，即能够同时为不同宗教传统的人和没有宗教信仰的人所理解，也能够为他们所利用，那么，也就可以说，它阐明了它自己。它本身将会是它所分析的宗教—历史过程中的一种浮现或显现；而它也能够被如此这般地加以分析。我在别处曾写道："比较宗教学会变成有关人的各种各样和不断发展着的宗教生活的训练有素的自觉意识"（载伊利亚德和基塔嘎瓦，见前引书，55页）。当且仅当我们人类能够使它变成这样的时候，它才将会变成这个样子。

索引

作者按语：本索引不包括“基督教”、“印度教”以及其他宗教传统的名称，因为它们出现得太频繁了，也因为它们对于一个索引条目来说由于过于散漫而无所助益。任何想要追踪它们的人恐怕都必须要通读全书。出于同样的原因，本索引也不包括诸如希腊—罗马或中国的文明与人民这样的条目，但却收入了“阿兹台克人”和“特罗布里恩特岛民”这样的条目。（“巴勒斯坦”这一条目亦被省略掉了：这个名称很少出现［91、277、278、301 页］，然而，任何真正想要查阅它的人亦可以通过查阅“犹太人”、“希伯来人”、“犹太—基督教的”，甚或是“基督教的”这些条目而查阅到它。）各种语言的名称（如希腊语、梵语等）都没有收入；各种注解、地名以及诸文本编辑者的名称亦不在此列。但本索引收入了各著作作者的名称以及那些被引用了的或者其译作

受到了评论的翻译者的名称。

'Abbāsī court；阿巴斯宫廷，284
'Abd al-Bāqī，Muhammad Fu'ād，阿巴德·巴奇，穆罕默德·福阿德，295
'Abd al-Rāziq，Muhammad Mustafá，阿伯德尔·拉泽克，穆罕默德·穆斯塔法，298
Abelard，Peter，阿伯拉尔，彼得，190
Abraham，亚伯拉罕，294，298
Adam，亚当，281
agama，宗教，59，249-250
agama Djawa，"爪哇的宗教"，59，250
Agrippa，Herod，亚基帕，希律，251
Ahasuerus，King，亚哈随鲁，王，256
Ahmad，Ghulām，阿赫麦德，古拉姆，272
Ahmad，Yūsuf，阿赫麦德，优素夫，310
Ahmadīyah Movement，"阿赫默底亚"运动，272-273
Ahura Mazda，阿胡拉·玛兹达，98，289。参见 Ormazd，奥尔玛兹达，289
Aiken，Charles F.，艾肯，查尔斯，297
Ājīvikas，"阿吉维卡斯"，257
Akhenaten，埃赫那吞，247
Alberti，Valentin，阿尔伯蒂，瓦伦丁，235
Alexander the Great，亚历山大大帝，263
Altheim，Franz，阿尔海姆，弗兰兹，205
am Ende，Johann Joachim Gottlob，埃姆·恩德，244
āmana，见 *īmān*
Amos，阿摩司，94，129，176
Anderton，Lawrence，安德顿，劳伦斯，232
Andreas，F.C.，安德里亚斯，279，288，289
Anesaki，Masaharu，262
Antioch，安提阿，73，264
apartheid，种族隔离，177，319
Apostles' Creed，"使徒信经"，180，226
Aquensis，Matthias，233，238
Aquinas，St.Thomas，阿奎那，圣托马斯，见 Thomas Aquinas，St.
Archer，John Clark，阿彻，约翰·克拉克，255，310

Arden, G.Everett, 阿登，艾弗里特，321 以下
Aristotle, 亚里士多德，57，69，142，148，280，313
Arjan Dev, 阿尔琼·德夫，67
Arjuna, 阿周那，128
Arndt, Johann, 阿恩特，约翰，74f.，268，269
Arndt, William Frederick, 阿恩特，威廉·弗里德里克，251
Arnobius, 阿诺比乌斯，27，207，208，213，214，289
Arnold, John Muehleisen, 252f.
artha，朝向某种目的的行为，55
Āryā dharma，正法，249，259
Ash 'arī, Abūl-l-Hasan 'Alī al-, 艾什尔里，149，317
Asoka, Emperor, 阿育王，147
Aston, William George, 阿斯顿，威廉·乔治，263
Athanasius, St., 阿塔那修，圣，246
Atkinson, Benjamin Andrews, 阿特金森，本杰明·安德鲁斯，269
ātman-Brahman equation，“我即梵”的等式，146
Augsburg, Peace of, 奥斯堡和约，234
Augustine of Hippo, St., 希波的奥古斯丁，圣，28－31，32，207，211－215，216，218，221，222，225，237，242，267
Aulén, Gustaf, 奥伦，古斯塔夫，[185]，321－322
áumi，敬畏，247
Avesta,《阿维斯陀》，96，99，282，289
Awrangzeb 'Ālamgīr, 阿望哲布（莫卧儿皇帝），260
Aya Sofia, 阿亚·索菲亚，173
Aztecs, 阿兹台克人，55，101，124，248，256，310

Bach, Johann Sebastian, 巴赫，约翰·塞巴斯蒂安，[173]
Bactria, 大夏，91，277，301
Badley, John H., 班德里，约翰，314
Baeck, Leo, 贝克，列奥，271
Baghdādī, Abū Bakr Ahmad ibn 'Alī al-Khatīb al-, 317
Bahī, Muhammad al-, 巴希，穆罕默德，303
Bailey, Cyril, 拜里，西里尔，206
Bailey, Harold Walter, 拜里，哈罗德·沃尔特，290
Balādhurī, Ahmad ibn Yahyá al-, 284
Balkhī, Abū Ma'shar al-, 294－295

Baneth, D.H., 巴尼斯, 298
Bannā', Hasan al-, 班纳, 274
Bantus, 班图人, 309
banyās, "Banians", "印度人的教派", 76, 255
Barksdale, C., 巴克斯戴尔, 252
Barry, Inviolata, 巴里, 伊维奥拉塔, 267, 304
Barth, Karl, 巴特, 卡尔, 125, 302, 304f., 320
Bartholomae, Christian, 巴多罗买, 克里斯蒂安, 287, 289
Battles, Ford Lewis, 巴特尔斯, 福特·刘易斯, 226
Baumgartner, Walter, 鲍姆加德纳, 沃尔特, 290
Baxter, Richard, 巴克斯特, 理查德, 232, 233, 234, 240, 243, 268
Bay, Jacques de, 贝伊, 雅克斯·德, 235
Bede, St., the Venerable, 比德, 圣, 190
Bell, Sir Charles, 贝尔, 查尔斯爵士, 309
Bellah, Robert N., 305f., 贝拉, 罗伯特, 311
Bellarmino, Roberto, 234
Benveniste, E., 289
Berchetus, T., 252
Berdyaev, Nikolai, 别尔嘉耶夫, 尼库莱, 190
Bernard of Clairvaux, St., 明谷的伯尔纳, 圣, 218
Bethel, 伯特利, 94
Beyschlag, J.H.C.W., 311
Bezold, Carl, 比佐尔德, 卡尔, 248
Bhagavad Gīta, 《薄伽梵歌》, 128, 159, 176
Bhāʾī Gurdās, 260
bhākta, 献身者, 67, 245, 315
bhaktī, 虔诚派（运动）, 56, 159, 260, 307
"*Bhārat*", 印度, 256
Bible, Old and New Testament, 《圣经》, "旧约与新约", 28, 31, 41, 59－60, 72, 94, 111, 166, 207, 210, 211, 223, 250, 251, 252, 256, 263, 264, 281, 283, 290, 320, 321, 327
Blakeney, E.H., 布拉克尼, 208
Blount, Charles, 布朗特, 232
Boem, Giovanni, 鲍姆, 乔瓦尼, 237, 254f.
Bonhoeffer, Dietrich, 朋霍费尔, 迪特里希, 125, 303
Borobudur, 婆罗浮屠, 152

Bouquet, Alan Coates, 布凯, 阿兰·寇特斯, 259, 307, 312
Boyce, Mary, 波伊斯, 玛利, 289
brahmačāriya, 理想的生活, 249
"Brahmanism" as a term, 作为一个术语的"婆罗门教", 256, 306, 307
Brantl, George, 布兰特尔, 311
Breitinger, Johann Jacob, 布莱廷格, 约翰·雅各布, 243
"Brereley, John", 布莱莱利, 232
Brerewood, Edward, 布莱勒伍德, 爱德华, 236
Briggs, Charles A., 布里格斯, 查尔斯, 290
Brockelmann, Carl, 布罗克尔曼, 116, 291, 300
Broughton, Thomas, 布洛顿, 托马斯, 242, 269
Brown, Francis, 布朗, 弗兰西斯, 290
Brown, William Admans, 布朗, 威廉·亚当斯, 271
Browne, Sir Thomas, 布朗, 托马斯爵士, 232-233
Brunner, Emil, 布龙纳, 艾弥尔, 125, 139, 140, 302, 312
Bryan, William Jennings, 布莱恩, 威廉·詹宁斯, 190
Buber, Martin, 布伯, 马丁, 129, 176
Buchanan, N., 布坎南, 311
Buddha, Siddhārtha Gautama the, 佛陀, 悉达多·乔答摩, 61, 68, 76, 78, 93, 94, 96, 106, 122, [123], 128, 148, 152, 174, 249, 253, 261, 272, 280, 281, 293, 304, 317。亦见 *Fo*, 佛
Budge, Sir E.A.Willis, 巴奇, 246-247
Bultmann, Rudolf, 布尔特曼, 鲁道夫, 251, 311, 317
Burleigh, John H.S., 布莱, 211, 212, 214
Burma, 缅甸, 147
Buschman, Harold, 布希曼, 哈罗德, 314
Butler, Joseph, 巴特勒, 约瑟夫, 41, 232,
Butsudo, "佛道", 261

Caliphate, 哈里发, 177
Calvin, John, 加尔文, 约翰, 35-37, 38, 39, 74, 225, 226-227, 228, 229, 234, 235, 252, 266, 267, 278, 304, 312
Camelot, Thomas, 卡米洛特, 265
Campanella, Tomasso, 坎帕尼拉, 239
"Carvakism", 256
Caso, Alfonso, 卡索, 阿尔方索, 248, 310

Ceylon，锡兰，147，149，313
Charlemagne，查理曼，167
Chartres Cathedral，夏特大教堂，167
Chauvin，Pierre，夏文，231
Cheynell，Francis，切内尔，234
chiao，“教”，69，249，261，262，280
ch'ien ch'êng，虔诚，245
Chattopadhyaya，Nishikanta，276
Choukoutien caves，周口店洞穴，203
Christ，Jesus，基督，耶稣，34，60，73，88，96，106，[125]，127，128，136，147，150，155，162，173，176，[184]，201，在注释中有多处
Christensen，Arthur，克里斯坦森，阿瑟，276
“Christianus，Phileleutherus”，托马斯·布罗顿的化名，269
Christophorus of Alexandria，亚历山大里亚的克里斯托弗，220
Chuang Tse，庄子，69-70，106
Cicero，西塞罗，21-23，28，204，205，206-207，209，224，225
Cistercian Order，西多会，215，218
Clarke，Samuel，克拉克，撒缪尔，231，238
Clichtoveus，Jodocus，225
Cobbold，George A.，科博尔德，254
Cockburn，John，考科伯恩，243
Cohon，Samuel S.，科洪，264
Collins，William，柯林斯，威廉，239
Colpe，C.，科尔普，279
Confucius，孔夫子，见 K'ung; ‘Confucius’ *as a term*，68，260-261
Constantine，Emperor，君士坦丁，皇帝，190，289
Contenau，G.，308
Cordier，Henri，考迪尔，亨利，254
Corwin，Virginia，柯而温，弗吉尼亚，265f.
Costerus，Franciscus，科斯特鲁斯，239
Coulton，George Gordon，库尔顿，217
Council of Trent，特伦特公会议，166-167
credo as a term，作为一个术语的“信条”，181，321
Cromer，Martin，克罗默，马丁，238-239
Crookshank，F.G.，克鲁克沙克，326

Crouch, Nathaniel, 科罗奇, 237
Crusades, 十字军东征, 190
Cyprian, St., 塞普里安, 圣, 208, 266

daēnā, 信仰, 99, 248, 276, 286, 287
Dalman, D.Gustaf H., 达尔曼, 290
Damian, St.Peter, 达米安, 圣彼得, 217
Darūz, Muhammad 'Abd Allāh, 达拉兹, 274
Darius, Emperor, 大留士, 皇帝, 256
Darwin, Charles, 达尔文, 查尔斯, 9
Daryā'ābādī, 'Abdu-l-Mājid, 273
Dāsgupta, Surindranāth, 259
dāta, *dātam*, *dāth*, 律法, 100, 251, 289–290
Davidman, Joy, 大卫曼, 乔伊, 302
Defarrari, Roy Joseph, 迪法拉里, 267, 304
DeGroot, J.J.M., 德格罗特, 262
Deimel, Anton, 迪米尔, 291
Deist movement, 自然神论运动, 40–41, 44, 232, 239
dēn, *dēnu*, 见 *dīn*
Desroches-Noblecourt, C., 248
de Wette, W.M.L., 德·韦特, 244
dhamma, "法", 57, 305
dharam, 宗教, 59, 248
dharma, "法", 56–57, 65, 179, 248, 249, 259, 281, 290, 304, 305, 307
Dillenberger, John, 迪伦伯格, 约翰, 311
dīn, *dēn*, *dēnu*, etc., "宗教", 81, 82, 92, 98–102, 108–110, 248, 273, 274, 279, 280, 282, 286–289, 290, 291, 292, 297, 298
Dobie, M.R., 多比, 247
Doc (Docus), Johannes, 多克斯, 225
Dodwell, Henry, 多德维尔, 亨利, 269
Donaldson, James, 唐纳德森, 265
Douglas, Sir Robert Kennaway, 道格拉斯, 254
Drioton, Etienne, 德里奥顿, 247
Driver, Samuel Rolles, 德里弗, 290

Drummond, Andrew Landale, 德拉蒙德, 311
Du Cange, Sieur Charles du Fresne, 杜·坎吉, 215, 253
Duchesne-Guillemin, Jacques, 杜克斯尼-奎利民, 276-277, 287
Dulles, John Foster, 杜勒斯, 约翰·福斯特, 278
Dunstan, J.Leslie, 顿斯坦, 311
Durkheim, Emil, 杜尔凯姆, 艾弥尔, 106, 176, 292

ecclēsia, 教会, 会议, 24, 279, 280
Eckhart, Meister, 爱克哈特, 麦斯特, 149
Edkins, Joseph, 艾德金斯, 约瑟夫, 254
Efros, Israel, 艾弗罗斯, 以色列, 290
Elder, Earl Edgar, 埃尔德, 296
Eliot, Sir Charles, 爱略特, 查尔斯爵士, 310
Ellora Temple, 埃罗拉庙, 173
Epicurus, 伊壁鸠鲁, 206, 207, 246
Epiphanius, 圣埃皮弗纽斯, 220
Erichson, A., 埃里克森, 267
Erman, Adolf, 厄尔曼, 阿道夫, 246-247
Eskimo, 爱斯基摩人(语), 64
Estienne, H., 伊斯帖, 252
Ethiopia, 埃塞俄比亚, 256
Etruscans, 爱特鲁里亚人, 60
eulabēs, 虔敬的, 210, 245, 246, 251
eusebeia, *eusebēs*, 虔敬的, 210, 216, 223, 245, 246, 251
Eusebius, St., 优西比乌, 圣, 217
Eutychus, 犹推古, 167

falsafah, *al-*, as a term, 作为一个术语的"法尔萨法赫", 280
Farquhar, John Nicol, 法夸尔, 307
Felix, Minucius, 费利克斯, 207, 213
Feuerbach, Ludwig, 费尔巴哈, 路德维希, 47, 243-244, 271
Ficino, Marsilio, 费齐诺, 马尔西利奥, 32-34, 38, 221-222, 225, 227, 229, 240, 242
fides as a term, 作为一个术语的"信仰", 74, 181, 222, 235, 236
Filliozat, Jean, 费利奥查特, 248, 249, 258
Firmicus, Maternus, 费尔米库斯, 207, 208, 217, 218

Firth, Raymond, 弗思, 203
Fo, 佛, 253; 亦见 *Fu*
Foakes-Jackson, Frederick John, 弗克斯-杰克逊, 311
Fowler, W.Warde, 福勒, 203, 207
Franken, Christopher, 弗兰肯, 克里斯托弗, 231
Frankfort, Henri, 法兰克福, 亨利, 247, 248
Fraser, Sir James, 弗雷泽尔, 詹姆斯爵士, 9
Freud, Sigmund, 弗洛伊德, 西格蒙德, 9, 157
Freytag, Walter, 弗莱伊塔格, 沃尔特, 312
Friedrich, Gerhard, 弗里德里希, 吉哈德, 251
Frommigkeit, 虔敬, 223, 241
Fu chiao, 佛教, 69
Fuller, R.H., 富勒, 311
Fulton, John F., 弗尔顿, 约翰, 267

Gandhara, 犍陀罗, 147
Garibay, Angel Ma., 加里拜, 246
Garnot, Jean Sainte Fare, 加诺特, 248, 309
Gautama, 乔答摩, 见 Buddha
Gauthiot, Robert, 高斯奥特, 289
Geertz, Clifford, 吉尔茨, 克里弗德, 250
ghayr muslim, 非穆斯林, 299
Ghāzī, Hāmid al-Ansārī, 戈哈兹, 274
Ghazzālī, Abū Hāmid Muhammad al-, 安萨里, 136, 163, 164, 300－301
Ghulām Ahmad, 戈胡拉姆, 272
Gibb, Sir Hamilton A.R., 吉布, 哈弥尔顿爵士, 275
Gibbon, Edward, 吉本, 爱德华, 60, 252
Gifford Lectures, 吉福德讲座, 231, 321
Gingrich, Felix Wilbur, 津格里奇, 251
Glasgow, 格拉斯哥, 167
Glaube as a term, 作为一个术语的“信仰”, 222, 241
“Gnostics”, “诺斯替教徒”, 92, 283, 285, 298
Gobind Singh, Gurū, 戈宾德·辛格, 古鲁, 67, 260
Godsdienst, 宗教, 219, 223, 230
Goitein, S.D., 戈伊坦, 284

Goode, William J., 古德，威廉，246，309
Goodman, John, 古德曼，约翰，233
Gottesdienst，敬拜神，223f.
Gottlieb, D., 戈特里布，238，239
Grant, R.M., 格兰特，283，285
Granth Sāhib, 格兰特，260
Grapow, Hermann, 格拉普，247
Greenland, 格陵兰，313
Groot, Hugo de, 格罗特，雨果·德，39，230，[232]，252
Gurdās, 古尔达斯，260
Gurū Nānak, 古鲁·那纳克，见 Nānak, Guru Gobind Singh, *under* Gobind, 等等

Hale, Sir Matthew, 黑尔，马修爵士，240，243
Haller, Johannes, 哈勒，约翰尼斯，220
Halyburton, Thomas, 哈利伯顿，231，238
Handel, George Frederick, 亨德尔，186
Harlez, Charles de, 哈勒兹，查尔斯·德，276
Harnack, Adolf, 哈那克，阿道夫，190，271，311
Hartman, S.T., 哈特曼，287
hāsîdh，哈西德，245
Hastings, James, 黑斯廷斯，詹姆斯，301
Haug, Martin, 豪格，马丁，289
Heber, Reginald, 赫伯，313
Hecker, Julius F., 海克尔，270
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 黑格尔，47，242-243
"Hellenism"，希腊化文化，263f.
Henning, Walter Bruno, 海宁，沃尔特·布鲁诺，276，279，282，288，289
Herbert of Cherbury, Lord, 切尔伯利的赫伯特，勋爵，40，232，236
Herder, Johann Gottfried von, 赫德尔，约翰·戈特弗莱德·冯，242
Herodotus, 希罗多德，256
hfy (*hfȝ*)，虔敬，245，246
hindū as a term, 作为一个术语的“印度人”，64f.，256，258
Hindū dharma，印度教，259
Hodgson, Brian Houghton, 霍奇森，布里安·豪顿，271

Hodous, Lewis, 霍督斯, 255
Hoffmann, Heinrich, 霍夫曼, 海因里希, 271
Holbach, Paul Henri Thirty, Baron d', 霍尔巴赫, 242
Holyoake, G.J., 霍尔约克, 301
Hooker, Richard, 胡克, 理查德, 236
Horn, Paul, 霍恩, 保罗, 287
Hoshang Jamasp, 霍尚·贾马斯普, 289
hosios, 虔敬, 245
Hottentots, 霍屯督人, 139
Howells, Wiilliam, 霍维尔斯, 威廉, 203, 309, 310
hry.t, 虔敬, 245, 246
Hughes, Ernest Richard, 休斯, 恩斯特·理查德, 256, 306, [309]
Hughes, K., 休斯, 256, 306, [309]
Hurter, Hugo, 赫尔特; 雨果, 217, 218, 220, 225
Hume, David, 休谟, 大卫, 231, 242
Humphreys, Christmas, 汉弗雷, 克里斯摩斯, 249
Husayn, 'Itrat, 胡塞因, 327
Husayn, Muhammad Kāmil, 胡塞因, 328
Hyde, Thomas, 海德, 托马斯, 255, 276

Ibn Hazm, 伊本·哈兹姆, 295
Ibn Mājah, 伊本·马加赫, 317
Ibn al-Muqaffa', 伊本·穆夸法, 284
Ibn Sīnā, 伊本·西那, 163
Ibn Taymīyah, 伊本·太米叶, 129
Ignatius of Antioch, St., 安提阿的伊格纳修, 圣, 73, 74, 264-266
īmān, *āmana*, 信仰, 111, 112, 115, 116, 295, 296, 297, 300, 312
Imberdis, Victor, 伊姆伯迪斯, 维克多, 252
Incas, 印加人, 61
Indus river, 印度河, 256
Ingalls, Daniel H.H., 英戈尔斯, 248-249
Isaiah, 以赛亚, 122, 129
Isidore of Seville, St., 伊西多尔, 圣, 218
Isis, 伊西斯, 284
"islām" as a term, 作为一个术语的"伊斯兰", 60-61, 第4章多处,

252，253，258，259，275，295，297，298-300，303，310
Istanbul，伊斯坦布尔，173
'Itrat Husayn，伊特拉特·胡塞因，327
iudaismos，犹太教，72，73
Izutsu，Toshihiko，296

Jains，耆那教教徒，64，257，258，280，306，307
Jalāl al-Dīn Rumī，鲁米，149，173
Janauschek，Leopold，贾瑙施克，218
Jaspers，Karl，雅斯贝尔斯，卡尔，301
Jayatilleke，K.N.，贾雅提里克，249
Jeffery，Arthur，杰弗里，阿瑟尔，291，293，294，295
Jerome，St.，哲罗姆，圣，28，207，210
Jesus，耶稣，见 Christ
Jezler，耶茨勒，267
Jñāna，智慧，56
Jodo Shin，净土真宗，147，272
John the Baptist，施洗者约翰，283
ju chiao，儒教，69，262
Judah ben Barzillai，犹大·本·巴茨莱，264
Jundt，Pierre，贾恩特，311
Jupiter，朱庇特，285

kāfir，“卡非尔”，异教人，112，296-297
Kagawa，Toyohiko，167
kāma，加摩，55
kami no michi，“神的道”，70，261，263，参见 *kami*，254
Kant，Immanuel，康德，伊曼努尔，45，240f.
Kaplan，Mordecai M.，卡普兰，303
karma，业，羯磨，56
Karmarkar，A.P.，卡马卡尔，307
Kartīr，卡蒂尔，96-97，176，280，282，286，288
Kato，Genchi，254
Kätzler，J.B.，凯茨勒，204，205
Kaufmann，Judah ibn-Shmuel，考夫曼，290
Kaufmann，Mauritz，考夫曼，莫里兹，276

Kautsky, Karl, 考茨基, 卡尔, 78, 270
Kerényi, Karl, 克里尼, 246, 252
Kettlewell, John, 凯特韦尔, 269
Khatīb al-Baghdādī, al-, 见 *Baghdādī*
khālsah, 卡尔沙教团, 67, 259-260
Khushwant Singh, 库施旺特·辛格, 260
Kittel, Gerhard, 基特尔, 吉哈德, 251
Knight, Harold, 耐特, 哈罗德, 302, [304-305]
Knox, John, 诺克斯, 约翰, 190
Kobbert, M., 科伯特, 204, 205
Koehler, Ludwig, 科勒, 路德维希, 290
Koehler, Walther, 科勒, 沃尔特, 225
Konow, Sten, 科诺, 307
Kraemer, Hendrik, 克莱默, 亨德里克, 312, 328
Krishna, 克里什纳, 128
Kristeller, Paul Oskar, 克里斯泰勒, 221, 222
Kromer, Marcin, 克罗默, 239
K'ung ("Confucius"), 孔子, 69, 70, 93, 106, 122, 123, 253, 260-261, 304
Künstlinger, David, 昆斯特林格尔, 298
kyo, 教, 262

Lactantius Firmianus, 拉克坦修, 27-28, 204, 207, 208-210, 213, 218, 224
Lahore, 拉合尔, 10
Lake, Kirsopp, 雷科, 265
Lang, Albert, 兰, 阿尔伯特, 244
Lao Tse, 老子, 69-70, 106
Latourette, Kenneth Scott, 赖特烈 (1884—1968), 259
latreia, *latria*, 敬拜神, 214, 216
Law, William, 罗, 威廉, 268
Leclerq, Jean, 勒克勒科, 218
Legge, James, 利格, 254, 256
Leonard, William Ellery, 莱奥纳多, 206
Lewis, Clive Staples, 刘易斯, 125, 302
Lidzbarski, Mark, 利兹巴尔斯基, 298

Livingstone，David，利文斯通，大卫，167
Lloyd，W.，劳伊德，231
Locke，John，洛克，约翰，75
logos，逻各斯，158
London，伦敦，37，63
Lord，Henry，洛德，亨利，255
Lucas，Richard，卢卡斯，理查德，268
Lucretius Carus，Titus，卢克莱修，21-23，28，206，209，[246]
Luther，Martin，路德，马丁，35，128，222-223，224，234，312

Macaulay，R.S.，麦考莱，254
Macauliffe，Max Arthur，麦考利夫，255
Macdonald，Duncan Black，麦克唐纳德，273
Mackenzie，George，麦肯茨，232
Magdalene，Mary，抹大拉的马利亚，173
Magnin，E.，麦格宁，246
Mahāyāna，大乘佛教，148，150，168，277，310，311
Mahmūd，Sultān of Ghaznah，穆罕默德，257
Maitreya，弥勒，277
Majumdar，Ramesh Chandar，马加姆达尔，257
Malalasekera，G.P.，马拉拉斯克拉，249
Malik，Charles，马利克，327
Mālunkyā-putta，304
Malvezzi，Aldobrandino，马尔维茨，275
mandâ，知识，283，285
Mandaeans，曼达派，89，176，283-284，285，293
Mani，摩尼，92-98，100，106，128，176，279，281，282，283，284，288，289，290，293
Marcion，马西昂，285
mārga，道，56，249
Marperger，Bernard Walther，马尔波吉，244
Marx，Karl，马克思，卡尔，9，89，277
Mary Magdalene，抹大拉的马利亚，173
Maspero，Henri，马斯波罗，262
Masson-Oursel，P.，曼逊-奥尔塞尔，277
mata，教导，65，249；参见 *gurmat*，260

Matthias von Zittart（“Matthias Aquensis”），马施阿斯·冯·茨塔特，233，238
Mattingly，Harold，马廷利，205
Mawdūdī，Abū-l-A'lá，毛杜迪，126，274，303，320
māyā，摩耶，146
Mazdāh，马兹达，98；参见 Ahura Mazda
Meiji Tenno，明治天皇，263
Melchior，John，梅尔奇奥，243
Mennonite，门诺会信徒，168
Mensching，Gustav，门兴，古斯塔夫，255
Mercer，Samuel A.B.，莫尔瑟，247，248
“Messiah”，The（*oratario*），“弥赛亚”（清唱剧），186
Metchnikoff，Leon，曼奇尼科夫，254
“Methodist” *as a term*，作为一个术语的“卫理公会信徒”，176，252，272，273
Mexico，墨西哥，149
michi，道，70，263；参见 *kami no michi*
Milan，Edict of，米兰敕令，289
millah，宗教，294-295
Ming chiao，明教，69，261
Minucius Felix，米努修斯，207，213
Mithra，密特拉，90，277，284
moksha，拯救，56
Monte，Pietro（Piero，Petrus）de（da，del），蒙特，218，220f.
Montgomery，W.，蒙哥马利，311
More Paul Elmer，摩尔·保罗·埃尔默，246
Moret，Alexandre，默雷特，247
Morgan，Kenneth W.，摩尔根，肯尼思，309
Morgenthaler，Robert，默根泰勒，251
Moses，摩西，106，292
Mount Palomar，帕洛马山，9
mudra，手印，173
Muhammad，穆罕默德，60，81，86-87，105-108，110，128-129，162，176，252，281，292-297，318
muktī，拯救，56
mu'min，信徒，111，295；亦见 īmān

muslim as a term，作为一个术语的“穆斯林”，252，295，298，299。亦见 islām
Mu'tazilah，穆尔太齐赖派，272-273，317-318

Nairomus，Faustus，奈罗穆斯，233
Nanak，Guru，那纳克，古鲁，66，93，106，259，260，307
Narasu，P.Lakshmi，纳拉苏，271
Nasafī，Abū Hafs' Umaral-，al-，那萨斐，296
Nataranjan，湿婆，173
“natural religion”，“自然宗教”，40-41，44，45，231，232，238，242，268
Nehru，Jawaharlal，尼赫鲁，贾瓦哈拉尔，126，278，[303]
New Testament，《新约》，见 Bible
Nichiren，日莲，128
Nicholas，Cardinal，尼库拉斯，220
Nieuwenhuijze，C.A.O.van，纽文惠泽，250
Nikhilananda，Swami，尼克赫拉南达，[271]，314
Nilsson，Martin，P.，尼尔森，326
nirvāna as a term，作为一个术语的“涅槃”，305
nizām，体系，82，115-117，301
Nöldeke，Theodor，诺尔德克，292
Norton，Thomas，诺顿，托马斯，228-229
Noss，John B.，诺斯，约翰，306
Nowell，Alexander，诺维尔，亚历山大，228
Nyberg，H.S.，尼伯格，248，281-282，287，308，310

Ogden，Charles Kay，奥格登，查尔斯·凯伊，326
Old Testament，《旧约》，见 Bible
Oman，John，奥曼，约翰，241
Ono，Sokyo，261，263
Ormazd，奥尔马兹达，289；亦见 Ahura Mazda，98，289
Osiander，Lucas，奥西安德，235
Otto，Walter F.，奥托，沃尔特，204
Oxford，牛津，58，62，63

Pakistan，巴基斯坦，126

Palaeoanthropus palestiniensis，巴勒斯坦古人类化石，203
Palomar，Mt.，帕洛马山，9
pansebeia，泛宗教性，237
panthan，道，249
Paris，巴黎，68
Parwez，Ghulām Ahmad，帕尔维兹，274
Pascal，Blaise，帕斯卡尔，167，234，235
Paul，St.，保罗，圣，59，72，94，167，251，264
Pauw，B.A.，鲍乌，309
Pease，Arthur Stanley，皮兹，阿瑟尔·斯坦利，206
Pekin man，北京人，203
Peter Damian，St.，彼得·达米安，圣，217
Peter the Venerable，（可敬的）彼得，274
Petrie，W.M.Sir Flinders，彼特里埃，309
Pfleiderer，Otto，普莱德勒，311
Piatti，Girolamo，皮阿提，235
Pickthall，Muhammad Marmaduke，皮克萨尔，298
Pictet，Bénédict，皮克坦特，237，239
pietas，虔敬，37，54，206，207，213，215，224，225，226，227，228，229，252
Pietists，虔敬派信徒，45，74，“Pietist'” *as a term*；作为一个术语的“虔敬派”；252，272，273
Pietro da Monte，*see under* Monte
Pinard de la Boullaye，Henri，皮那德·德·拉·鲍拉耶，245
pistis，信仰，59，251，321
Pitt，Malcolm，皮特，马尔克姆，259
Placcius，Vincentius，普拉修斯，238
Plato，柏拉图，29，32，106，122，246，280
Plotinus，普鲁提诺，33
Polotsky，H.J.，泼罗斯基，279，280
Prasād，Rājindra，普拉萨德，258
prathāna，道，249
Procter，John，普罗克特，约翰，216
Puech，Henri Charles，普克，279，281，282，285-286
Pusalker，Achut Dattatraya，普萨尔克，257
Pusino，Ivan，普斯诺，伊万，222

"Quaker" *as a term*，作为一个术语的"贵格派信徒"，272，273
Qur'ān，《古兰经》，80－81，102－118，135，162，252，273，274，281，291－292，294，295，296－298，303，315－318，324，325

Radhakrishnan，Sir Sarvepalli，拉达克里什纳，30，214，248，249，307
Rahbar，Muhammad Dā'ūd，拉赫巴尔，316
Ramadān，Sa'īd，拉马旦，303
Rāmānuja，罗摩奴阇，160，314
Rashi（Rabbi Shelomoh ben Yishaq），拉什，264
Reichelt，Karl Ludvig，莱切尔特，306
Reitz，Karl，莱茨，254
Reland，Adrien，里兰德，274－275
Rémusat，Abel，瑞姆萨特，255
Renou，Louis，雷诺，248，249，258，307
"revealed religion"，"启示宗教"，41，128，231，232，238
Revon，Michel，里翁，261，263
Rg Veda，《梨俱吠陀》，157，158
Richards，Ivor Armstrong，理查德斯，326
Ringgren，H.，瑞格伦，296，298
Roberts，Alexander，罗伯特，亚历山大，265
Robson，James，罗伯森，詹姆斯，298
Rogers，John，罗杰斯，约翰，267
Rose，Herbert Jennings，罗斯，赫伯特·詹宁斯，246，326
Rose，Horace Arthur，罗斯，赫拉斯·阿瑟尔，255
Rosemond，Jean-Baptiste，罗斯蒙德，239
Rosny，Léon de，罗斯尼，254
Ross，Alexander，罗斯，亚历山大，236，237
Rūmī，Jalāl al-Dīn，鲁米，149，173
Rust，George，鲁斯特，乔治，269

"Saivism"，"湿婆派"，307
Saka，萨卡人，290
Saljuqs，塞尔柱人，317
Salvianus，萨尔维乌斯，215
samāja，社团，249
Samoans，萨摩亚人，62

sampradāya，传统，249
san chiao，"三教"，69，255，262；亦见 "Three Religions"
sangha，僧伽，[57]，106，148，175，257
Šankara，商羯罗，160，314
Sansom，George，参孙，乔治，305，306
"Saracens"，撒拉逊人，83，236，274
Sarma，Dittakavi Subrahmanya，萨尔玛，314
Saul of Tarsus，扫罗，264；亦见 Paul，St.
Schacht，Joseph，沙赫特，318
Schaeder，H.H.，沙德尔，310
Schiffer，Wilhelm，施弗，254
Schleiermacher，Friedrich Ernst Daniel，施莱尔马赫，45-46，240，241，242，244
Schmidt，Carl，施米特，卡尔，279，280
Schmidt，Isaac Jacob，施米特，伊萨克·雅各布，253
Schütz，Ludwig，舒茨，266
Scougal，Henry，斯库加尔，240
sebeia，"虔敬"；及其他具有"*seb-*"这一词根的条目，54，210，237，246，251
"secularism" *as a term*，作为一个术语的"世俗主义"，124
Septuagint，"七十子希腊文圣经"，210；亦见 Bible
Servetus，Michael，塞维特斯，麦克尔，74，267
Shāfi'ī，Muhammad ibn Idrīs al-，沙斐仪，163，164，165，318
Shahrastānī，Muhammad ibn 'Abd al-Karīm，沙赫拉斯塔尼，295
Shāpūr I，沙普尔一世，282；Shāpūr Ⅱ，沙普尔二世，276，284
sharī'ah，律法，84，163，178，276，299，301
shāshana，规则，249
Shelley，Percy Bysshe，谢利，252
Shih chiao，释教，69
Shi'ī，什叶派，328
shinjin-bukai，至信，246
shinkō-bukai，至信，246
"*shinto*" as a term，作为一个术语的"神道"，70-71，261，263，272，305
"Sikh" *as a term*，作为一个术语的"锡克"，62，67，259，306；Sikhs，255，258，259，260

sikhī，门徒，67，260
Silk，Benjamin，斯尔克，本杰明，290
“*sindhu*”，印度，256
Singh，辛格，*See* Gobind Singh *under* Gobind；Khushwant Singh *under* Khushwant；*etc*.
Society of Friends，“公谊会”，272
Socrates，苏格拉底，224
Soothill，W.E.，索希尔，250，255
Soustelle，Jacques，苏斯特尔，248
Souter，Alexander，苏特尔，208
Spanheim，Friedrich，斯潘海姆，235
Spiegel，Friedrich von，斯皮格尔，弗里德里希·冯，256
Sprengling，Martin，斯普瑞格林，282
Stamler，Johann，施泰穆勒，236，237，274，312
Steinberg，Milton，斯坦伯格，米尔顿，303
Stephanus of Bohemia，波希米亚的斯提法诺，217
Stoppa，Giovanni Battista，斯托帕，233
Stuhr，Peter Feddersen，斯图尔，244
Suarez，Francisco，苏亚雷斯，弗兰西斯科，235
Sucrus，C.J.，苏克鲁斯，232
Sunday，William Ashley（“Billy”），森戴，149
Sunnī，逊尼派，328
superstitio，“迷信”，[23]，204，206，207，224。Cf.229
Suzuki，Beatrice Lane，310

Tabarī，Abū Ja'far Muhammad al-，塔百里，113，297，298，300
Taftāzānī，Sa'd al-Dīn al-，塔夫塔札尼，296
Tagore，Rabindranath，泰格尔，拉宾德拉南特，307
Tahānawī，Muhammad 'Alī al-，塔哈那威，291
Taiwan，台湾，147
Tancredi，Vincenzo，坦克雷迪，235
tao，“道”，69，70，261，262，263；*Tao chiao*，道教，69
Tapper，Ruard，泰普尔，233，238
“Tartars”，“鞑靼人”，83，236
Taylor，Jeremy，泰勒，杰里米，227
Temple，William，坦普尔，威廉，321

Teresa, St., 特蕾萨, 圣, 190
Tertullian, 德尔图良, 190, 207, 213, 214, 219, 266, 289
Tetlie, Joseph, 泰特里, 306
Thailand, 泰国, 152
theosebeia, *see* under *sebeia*
Thērāvādin, 上座部佛教, 150, 178, 179, 249, 305, 311
Thirty Years' War, 三十年战争, 177
Thittila, U, 泰提拉, 303
Thoburn, J.M., 索伯恩, 276
Thomas, Edward J., 托马斯, 爱德华, 250
Thomas Aquinas, St., 托马斯, 阿奎那, 圣, 32, 74, 145, 149, 186, 215-217, 218, 266-267, 304
Thomson, G.T., 汤普森, 302, [304-305]
"Three Religions", "三教", (中国的), 62, 69, 85, 255-256, 262; (美国的), 232; (日本的), 262
thrēskeia, 宗教仪式, 28, 59, 210, 215, 223, 246, 251f., 289
Tibet, Tibetan, 西藏, 西藏人(语), 147
Tierra del Fuego, 火地岛人, 138
Tillich, Paul, 蒂利希, 保罗, 125, 180, 302, 320
Tillotson, John, 蒂罗森, 约翰, 231
Tindal, Matthew, 廷德尔, 马修, 75, 231, 269
Titius, Georg, 蒂修斯, 231
tô, *dô*, "道", 261, 262。*See also* tao
Tönnies, Ferdinand, 托尼斯, 319
Torah, "托拉经", 178
Toronto, 多伦多, 168
Toynbee, Arnold, 汤因比, 阿诺德, 122, 259
Trent, Council of, 特伦特公会议, 166-167
Trilochan Singh, 特里罗杉, 259
trimārga, "三道", 56
Trinius, Johann Anton, 特里纽斯, 231, 232, 238
trivarga, "三重目标", 55
Trobriand Islanders, 特罗布里恩特岛民, 60, 152
Troeltsch, Ernst, 特罗尔奇, 恩斯特, 271
tsung chiao, 宗教, 58, 263
Tuxen, Poul, 塔克森, 307

ummah，乌玛，106，175，257，292-293，295，319f.
United Nations，联合国，10
Upanishads，《奥义书》，159
Upham，E.，乌法姆，253
Urchristentum，133，311
'Urwah ibn al-Ward，乌尔瓦·伊本·瓦尔德，292

vāda，"道"，249
Vagaggini，Cipriano，瓦加吉尼，324
Vandier，Jacques，梵迪尔，247
Varen，Bernhard，瓦伦，255
Vedas，吠陀，157，158，307，316；"Vedism"，"吠陀教"，256，307
Veth，Pieter Jan，维斯，252
vratin，虔敬，245
Vulgate，拉丁文圣经，28，207，210，321；亦见 Bible

Waddell，Laurence Austine，瓦德尔，劳伦斯·奥斯丁，309
Wahhābī movement，瓦哈比运动，272-273
Wahlstrom，Eric H.，瓦尔斯特罗姆，321f.
Walch，Johann Georg，瓦尔什，231，235，239，243，244
wara'，"虔敬"，81
Ward，Edward，沃德，爱德华，233
Waterhouse，Eric S.，沃特豪斯，埃里克，301
Weber，Max，韦伯，麦克斯，314
Weiser，Artur，威斯尔，251
Welch，Claude，威尔什，311
Wesley，John，卫斯理，约翰，45，128，240，268
Westminster Confession of Faith，"威斯敏斯特信经"，145
Widengren，Geo，威登格伦，吉奥，282，286，287，293，308
Wiles，Joseph Pitts，韦尔斯，约瑟夫·皮茨，227
Wilkins，John，威尔金斯，约翰，231
William of St.Amour，圣阿慕尔的威廉，215
Wilson，J.Christy，威尔森，克里斯蒂，259
Wilt，Henry Toomey，威尔特，204，205，206，215
Wobbermin，Georg，沃伯敏，244
Wollaston，William，沃勒斯顿，231

Woodward，William P.，伍德沃德，263
Wyon，Olive，怀恩，302，312

Yahweh，雅赫威，59，94
yāna，"乘"；250。参见 Mahāyāna
Yeatts，M.W.M.，叶芝，257
yin-yang，阴—阳，277
yir'ath Yahweh，"敬畏主"，59
yoga，瑜伽，56
Yves of Chartres，St.，夏特的伊夫，圣，217，218

Zaehner，R.C.，泽纳，276，282，284，314
Zanelli，Agostini，扎尼里，220
zanna，"相信"，296
Zarathushtra，查拉图斯特拉，88，89，92，93，94，96，99，122，253，276，277，281，289，293，305
Zen，禅，168
Zittart，Matthias von，茨塔特，233，238
Zuhūrī，'Abdu-l-Wahhāb，祖胡里，274
Zunica，Diego，祖尼卡，迭戈，239
Zürcher，E.，祖尔克，310
Zurich Bible，"苏黎世圣经"，223
"Zurvanism" *as a term*，作为一个术语的"楚尔凡教"，276；参见 286，308
Zwingli，Huldreich，茨温利，35，37，38，190，224－225，228，239，312

后记

几年前我师从何光沪先生修习宗教哲学课程，课间何先生将这本书的原稿交给了我，微笑着说道，“这本书的确是很难的——不是一般的困难；但我呢，还是希望你能够把它翻译出来。理由有三：第一，这本著作可以说是一部现代经典，你通过翻译它而精读了它，吃透了它，是会终身受益的。第二，我们现在的宗教学术研究是需要做一点儿译介工作的；能把这么难的一本书译出来，你也就算是在咱们这个专业翻译领域内占据了一个位置；第三，翻译了这本书，你在外语上也就过了关，因为你不会再碰到什么比这更困难的东西了”。在何先生那和蔼与鼓励的目光下，我惴惴地接受了这个任务。而今，我惭愧地发现，这些殷切的希望在我身上恐怕连一点都无法实现。

这本书几乎是不可翻译的。一方面，该书不仅涉及了人类有史以来几乎所有的主要宗教及其

所涉及的20余种语言，而且它本身在很大程度上也是一本以语言来表述由词语概念所涉及的几乎不可言表的观念上的细微区别与变化的著作。另一方面，这本书与其说是一本写给他人阅读的规范的学术著作，不如说是一部写给自己欣赏的内心思想独白。据熟悉著者的人讲，作者往往需要花费很长很长的时间才会完成一个句子，可谓是句句推敲斟酌再三而成。我可以想像这位著名学者在北美那寂静寒冷的长夜里，一个人是如何为一个念头考虑再三以至于想要把一个念头的每一个方面、每一个逻辑推论都穷尽无遗地思索到的。更要命的是，作者居然想要把一个念头的一切方面、一切可能和一切限制用寥寥的几句话甚或往往是用一句话表达出来。此外，作者在文风上无疑是晦涩难懂的，譬如他就不可能说出像“这是一个错误”这样简简单单的话，而非得说成“无论如何也不能不说这不是一个非错误”这样拗口的表述。同时作者在行文上亦有很大的跳跃性，有许多句子在我这个永远以英语为外语的人看来居然有语法结构上的“错误或不当”。无怪乎就连许多以英语为母语的读者也常常会抱怨该书的晦涩难懂；他们有时会感叹在阅读该书一刻钟或半个小时之后常有不知所云的感觉。

这一切都增加了这本著作在理解与翻译上的难度。在翻译的过程中，有时我居然为一句话的理解而感到了自己在智力上的局限，而这在我那缺少挑战的人生经验中却是不常有的事情。有时我会为作者的“卖弄学问”和某一句话的冗长、晦涩、偏拗、怪异而感到莫名的气急与懊恼，甚至想要罢手不干了。译事艰辛，其谁能知！此书的翻译断断续续前后经过了好几年，支持我最终完成此书的最大动力是何先生的深切的关爱和宽厚的忍耐。当然，还有以下诸位师长同仁的具体帮助与指教。

我的导师卓新平研究员像任何时候一样都是我在学术上遇到困难与疑惑时的第一个求助者；就本书的翻译而言，他在欧洲思想史方面给我提供了许多耐心而细致的指教。中国社会科学院世界宗教所的奥籍访问学者雷立柏先生不仅在拉丁语、希腊语与希伯来语上给了我巨大的帮助，而且在欧洲小语种上也给我提供了意想不到的支持，当然他在他的母语德语上给我的指教也同样大有价值。中国社会科学院世界宗教所的任延黎研

究员在天主教方面，段琦研究员在基督教方面给我提供了无私的帮助。北京大学的游冠辉博士与中国人民大学的孙毅博士在《圣经》与赞美诗方面给了我诸多的建议。清华大学的宋继杰博士在西方哲学史方面给我解答了疑惑。南开大学的刘岳兵博士与中国社会科学院世界宗教所的何劲松研究员给我解答了日语与神道教方面的困难。中国社会科学院世界宗教所的伊斯兰专家王俊荣女士在阿拉伯语方面给我以巨大的帮助。云南师范大学的李广良教授与中国人民大学的魏德东博士帮我解决了在佛教方面所碰到的困难。中国社会科学院世界宗教所的李建欣博士在印度教方面给我解答了许多疑难。中国科技促进发展研究中心的赵延东博士就所涉及的社会学方面的问题给我提供了详尽无遗的解答。中国社会科学院哲学所的刘奋荣博士就书中所讨论到的古希腊逻辑学问题给了我明确的指导。中国社会科学院世界宗教所的辛岩先生在法语方面，石衡潭博士在东正教方面给我提供了无私的帮助。浙江大学的王志成教授与复旦大学的陈涯倩博士就文中涉及的宗教哲学问题给了我极大的启发。当然，对于他们正确的解答我却未必能有正确的理解与应用；因而，我只能感谢他们，懊恼自己。

为了便于读者阅读，书中有两个关键之处特请读者明鉴。一是“具体化”（“reification”）这一核心概念，对此作者在第三章开首一段已作出了明确的界定，读者可先行查阅这一术语的含义。二是作者认为“宗教”或“一种宗教”这一概念其名词性的指称是应当予以放弃的，而其作为形容词性的指称却是可以接受的；由于中英文表述上的差异，在译文中凡是提到“宗教仪式”、“宗教经验”、“宗教行为”、“宗教社团”、“宗教传统”一类的表述时，其中修饰性的“宗教”一词均属形容词用法，相当于英语里的“religious”一词；牢记这一点，就不会误以为作者在试图表达一种几乎是不可表达的东西时在用语措辞上自相矛盾了。

董江阳

2005年3月于北京

著作权合同登记号
图字：01−2004−5819号

宗教学译丛
Religious Studies Series

任何想要探究那隐含在世界各种宗教传统之下的宗教实在之本质的人，都将发现威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯的著述是学识渊博的、饶有意味的和富有启发性的。

——美国芝加哥大学 约瑟夫·基塔嘎瓦（北川）

《宗教的意义与终结》是宗教研究的一部经典著作。就像他惯常所做的那样，威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯在审查那属于他所考虑的资料范围内的内容广博的历史与哲学信息之时，运用了一丝不苟、细致入微的审慎的思索。其结果则是对宗教传统与人的信仰的一种深思熟虑的、卓有成效的和富有挑战性的探索。

——美国赖斯大学 乔治·鲁普

本书的原创性就在于它使我们能够以一种新的方式来理解宗教现象。因为坎特韦尔·史密斯使我们意识到了那由我们自己的文化所形成的，并透过它来观察宗教生活的理智性的“眼镜”；他要求我们在不配这副“眼镜”的情况下，来尝试着重新观察这一切。

——美国克莱尔蒙特研究生院 约翰·希克

ISBN 7-300-06523-6
9 787300 065236 >

ISBN 7−300−06523−6/B · 370
定价：38.00元